Atemporális szabad akarat

Kivonat

A dolgozatban a tudatos szabad akarat lehetőségi feltételeinek kérdésével foglalkozom. A korábbiaktól eltérő megközelítésben vizsgálom, hogyan lehetséges egyáltalán szabad akarat. Elkülönítek és próbálok megragadni két erősen rögzült előfeltevést, a temporalitást és a beágyazottságot, melyek a szabadság kérdésének tárgyalását többnyire keretezik és megítélésem szerint félreviszik. Igyekszem kimutatni a beágyazottság előfeltevését Galen Strawson morális felelősséggel és a szabad akarattal szemben felhozott igen erős *alapérv*ében, így a beágyazottság tagadása kiutat jelenthet az érv konklúziója elől. Megvizsgálom, és a képregény-metafora segítségével illusztrálom, hogyan lehetséges nem beágyazott hatás. Majd az idővel és időérzékeléssel kapcsolatos paradoxonokat figyelembe véve a temporális tulajdonságok érzékelésének, illetve általában a fenomenális tartalmaknak egy atemporális (de nem eternalista) megközelítése mellett érvelek. Az idő-szerű tulajdonságok négy típusát különítem el, és ezek közül hármat (struktúra, animáltság, kitartottság) az egyszerre érzékelt fenomenális tartalmak statikus klauzúráján belül magyarázok. Ennek a fenomenális statikus klauzúrának metafizikai érvényt adva, azt a létezők aktualitásának keretrendszereként is értelmezem. A negyedik típussal, azaz fenomenális rákövetkezéssel adódó aktualizálódás egybe kell essen az akarati aktussal ahhoz, hogy szabad aktusról beszélhessünk. Az ezt teljesítő helyzetet *ontológiai szubjektív kontingenciá*nak nevezem, végül ezt ajánlom a szabadság új lehetséges fogalmának.

Tartalomjegyzék

1. Előszó **1**

2. Temporalitás, embeddizmus, tudat **2**

3. Galen Strawson alapérve a morális felelősséggel szemben **10**

4. A képregény-érv **15**

5. Idő és időérzékelés **20**

6. Atemporális fenomenológia **28**

7. Fenomenális aktualitás és szabadság **38**

8. Konklúzió **39**

Irodalomjegyzék 41

1. Előszó

Kevés téma bír a filozófiában és a hétköznapi gondolkodásban is akkora tétttel és vált ki akkora egyet nem értést, mint a szabad akarat. Ennek okát abban látom, hogy a cselekvés szabadságának eszméje inkább mély intuícióból vagy normatív öndefinícióból fakad, aligha lehet azt mondani, hogy kész fogalom lenne. Az ember elsősorban szabad *kíván* lenni, befolyással bírni a dolgok alakulásában, felelősnek lenni a saját tetteiért, gazdájának lenni saját helyzetének; és csak második lépésben teszi fel a kanti stílusú kérdést: hogyan lehetséges *egyáltalán* szabadság?

Hogy nem kész fogalomról van szó, jól illusztrálja az a jelentős mennyiségű interpretációs keretrendszer, mely a szabad akarat lehetőségi feltételein való elmélkedés története során alakult ki. Végigfutva ezen a történeten, az ágensokozás klasszikus elképzelésétől a természet önjáró, zárt törvényeivel való kompatibilizmus különféle formáin át egészen a szabad akarat teljes tagadásáig a legkülönfélébb elméletekkel találkozunk. Ezek nem csak megoldási javaslataikban, de már kiinduló fogalmaikban is radikálisan eltérnek, és mindeközben nem látszik, hogy a filozófia egy minden szempontból kielégítő megoldás (vagy legalább megközelítés) felé haladna. Ebben a dolgozatban, a fent említett *kívánságot* szem előtt tartva, fő programom a szabadság lehetséges székhelyének célorientált keresése. Nem szándékozom a meglévő keretrendszerek palettájának tételes, tanulmányszerű áttekintését nyújtani. Nem célom egy újabb „kellően megalapozott és hihető" elmélettel szaporítani a meglévők sorát. Ha a végére nem tudok legalábbis megfontolásra méltó kiutat felmutatni a szabadság számára, fecsegésem lényegében értelmetlen.

Azt hiszem, a keresés programja csak a járhatatlannak bizonyult utak kritikai kirostálásával és kategorikus elutasításával, de mindenekelőtt az eddig talán nem elég világosan artikulált, esetleg problémás előfeltevések beazonosításával folytatható, akkor is, ha így távol kerülök a standard álláspontoktól (ilyen útravalóval nekiindulva persze nem lehet meglepő a szokatlan eredmény). Bár nem volt előzetes célom, hogy a külvilággal kapcsolatos hétköznapi realizmust kritizáljam, jobb, ha rögtön elárulom: konklúzióm mindenképpen közelebb lesz a szubjektív idealizmushoz, mint a naturalizmushoz. Az ilyen elgondolások természetesen gyanút ébreszthetnek a fősodratú naturalista metafizika képviselőiben. És ha metafizikai vérmérséklet csap össze metafizikai vérmérséklettel, megesik, hogy a felszín alatt megmaradó zsigeri előfeltevések harcolnak egymással, anélkül, hogy ez a felszínen nyilvánvalóvá válna. Ezért kezdem majd a vizsgálódást olyan előfeltevések explicit megnevezésével, amelyek elsőre talán triviálisnak tűnnek.

A materialista elmefilozófiáknak és a személyes autonómia naturalista értelmezéseinek prog-

ramja jellemzően tulajdonképpeni tárgyuk redukciója vagy egyenesen eliminációja. Aki már próbálta, tudja, hogy nehéz sikerrel szembemenni ezzel a tendenciával, pedig ezt az elméletcsaládot (a kétségtelen praktikus eredmények mellett) súlyos elméleti kudarcok is terhelik. Ilyen például a fenomenális tudatosság kielégítő elméletének makacs hiánya. Az optimista naturalisták az ilyen hézagokra gyakran átmeneti problémákként tekintenek, melyeket a fejlődő tudományok hamarosan úgyis tisztáznak. Óvatosságra inthet azonban az, ahogyan a klasszikus fizika 19. század végi optimizmusának kellett végül engednie a kvantumelmélet és a relativitás paradigmájának javára (vagy akár ahogy végső feladásra kényszerült a kör négyszögesítésének évezredes küzdelme). Bár ilyen reformra és végső sarokba szorításra ez a dolgozat kritikai és célorientált programja ellenére sem vállalkozhat, felvetései a szabadságot és a tudatot új módon kezelni kívánó metafizikai alternatívaként (legalábbis annak lehetséges alapjaként) talán mégis igényt tarthatnak némi megfontolásra.

Próbálok egyáltalán nem belemenni a megszokott szabadakarat-viták keréknyomaiba. Nem lesz szó tehát a libertariánus kontra kompatibilista érvekről, cselekvéselméletről, az emberi jogokat és méltóságot érintő szabadság-feltételekről, a moralitás, szerzőség és ágencia gyakorlati kérdéseiről. Ezek a viták évszázadok óta folynak, és köszönik szépen, nyilván nélkülem is remekül folynak majd tovább. Az én megközelítésem afféle harmadikutas ajánlat.

2. Temporalitás, embeddizmus, tudat

Elsőként felszínre emelek a szabad akarattal kapcsolatos három fontos, az eddigi megközelítésekben egységesen fellelhető előfeltevést, nevezetesen a temporalitást, a beágyazottságot és a tudatosságot.

A *temporalitás* egyértelműen a legrögzültebb és legfontosabb előfeltevés. A szabad akarat összes általam ismert keretrendszere (így vagy úgy) egy elválaszthatatlanul időbeli leírásban igyekszik beazonosítani a szabad cselekvéseket, vagyis azokat a megkülönböztetett eseményeket, amelyek a dolgok további időbeli alakulását valamilyen (a keretrendszertől függően definiált) speciális módon befolyásolják. A cselekvő számára *kezdetben* adott egy helyzet, *ezután* értékeli a helyzetet és megfontolja, miképpen reagáljon, *ezután* valamiképpen ténylegesen reagál, és ez a reakció *ezután* valamilyen hatással van a dolgok *további* alakulására. Ez a leírás bizonyos értelemben maximálisan tömör, azaz semmi lényeges nem hagyható ki belőle úgy, hogy az még elégséges legyen a temporális keretben vizsgált szabad akarati aktusok adekvát leírásához. Ha ugyanis nincs, ami kezdetben adva legyen, akkor a rá következő reakció nem csak vak, de nem is vonatkozhat arra, amire elvileg hatással kíván lenni. Ha értékelés és megfontolás nincs,

az azt jelenti, hogy a cselekvő a reakciót reflexszerűen végzi (mint látni fogjuk, még akkor is szükséges elkülöníteni a megfontolási fázist, ha a reakció determinált). Ha reakció nincs (legyen az bármennyire rejtett, akár csak egy gondolat), akkor nincs az, *amiben* a cselekvőnek szabadsága lenne. Ha pedig a reakciónak nincs hatása a dolgok további alakulására, úgy az egy olyan indítvány, mely már ott helyben eltörlésre kerül; meglehetősen furcsa lenne az ilyen hatástalan reakciót egyáltalán reakciónak nevezni. Meggyőződésem, hogy a szabad akarati aktusok előbbi maximálisan tömör leírása (és így a temporális felfogás általában) a szabad akarattal kapcsolatos problémák egyik fő forrása, és kirostálásra van ítélve (a későbbiekben igyekszem majd meggyőzően érvelni egy alternatív megközelítés mellett).

Annak gyanúját, hogy a szabad akarat a szokásos inger-megfontolás-válasz sablonba nehezen illeszthető, talán a Benjamin Libet kísérleti eredményein való elmélkedés ülteti el a leggyorsabban az emberben. Libet közismert kísérletében az alanyok egy óraszámlapot néznek, melyen egy mutató forog körül. Fejükre EEG-készüléket helyeznek. Arra kérik őket, tudatosan végezzenek valamilyen apró mozgást, és az óra segítségével jegyezzék meg, mikor született meg bennük az elhatározás erre a mozgásra. A kísérlet eredménye, hogy a bevallott időponthoz képest nagyságrendileg egy harmad másodperccel előbb már rendre megjelenik egy jellegzetes mérhető agyi aktivitás. Libet ebből először azt a kategorikus következtetést vonta le, hogy szabad akarat nem létezhet. Az persze nem világos, hogy a mért agyi aktivitás pontosan mit jelent, mire vonatkozik. Könnyen interpretálható akár úgy is, hogy pusztán egy döntést előkészítő fázist jelez, és a tényleges döntés mégiscsak a tudatosításkor történik meg. Libet nézetei is hamar elmozdultak egy köztes álláspont felé, mely szerint a lényegi döntés ugyan hamarabb megszületik, mégsem az a legfontosabb, egy későbbi pillanatban ugyanis még fennáll a vétózás lehetősége, mely a szabad akarattal kapcsolatban relevánsabb. De az alapvető probléma továbbra is áll: ha az alanyok egyetlen dolga a megfelelő időzítés kiválasztása, és ez lényegileg már a jellegzetes aktivitás megjelenésekor eldől, akkor hogyan lehetne bármit is tudatos aktussal kezdeményezni?

A temporalitás mellett alapvető előfeltevés még a cselekvő teljes *beágyazottsága* a világba, vagyis az, hogy a cselekvő a kontextust adó világra annak *részeként* hat. Ez pedig azzal az általános tézissel függ össze, hogy minden valós dolog azért nevezendő egyáltalán valósnak, mert a világba beágyazottan található meg. Ezzel szemben a nem beágyazott (vagy gyöngébb értelemben: nem beágyazható) dolgok egyszerűen nem valósak. A világba ágyazottság ezen követelményét a beágyazottság tézisének fogom nevezni, elfogadását pedig (cselekvőkre vonatkozó, illetve általános) *embeddizmus*nak.

Az embeddizmus szerint tehát a cselekvő és a cselekvés is azáltal valós, hogy beágyazott. A beágyazott cselekvés beágyazott dolgokra irányul, és emellett a megvalósító mechanizmusai is beágyazottak, azaz a kontextust adó világ saját mechanizmusai. Igaz, hogy a világ „saját mechanizmusain" sokféle dolgot érthetünk, a továbbiakhoz azonban nem szükséges ezek pontos definíciója. Akár az a nominalista megközelítés is megteszi, hogy a beágyazott mechanizmusok nem mások, mint egy kifejezetten a világ leírására szánt elméletnek a törvényszerűségeivel teljesen leírható folyamatok. A beágyazott cselekvésekről, illetve hatásokról, okozásokról beszélő elméleteket a cselekvés, illetve hatás, okozás embeddista elméleteinek nevezem.

De miben áll tulajdonképpen a beágyazottság? Nehéz lenne azonnal rávágni a választ, nem egyszerű pontosan definiálni a beágyazottságot *mint precíz fogalmat*. Első körben próbáljuk csak a mögötte húzódó eredeti, hétköznapi intuíciót feltárni. Az a hétköznapi állítás például, hogy „van ilyen szék" azt jelenti, hogy a szék beágyazottan létezik, vagyis hogy van ugyanennek a világnak valahol az állítást tevővel egyértelmű relációban álló, jól elkülöníthető része, mely éppen egy „ilyen szék". Más szóval: itt van, nálunk van, elvileg akár odajuthatnék hozzá, és talán rá is ülhetnék. Maga a beágyazottsági reláció az „ez a világ" és az „ilyen szék" között áll fenn (amit rendszerint tovább szűkít az az indexikális alapállás, hogy „ez a világ" egyúttal „*a* világ", a mi világunk, ezáltal a reláció végső soron „*a* világ" és az „ilyen szék" közé kerül).

Azt is mondhatjuk, hogy a beágyazottság olyan reláció a körülvevő világ és a vizsgálat tárgya között, mely az embeddista gondolkodás számára jogossá teszi, hogy a vizsgálat tárgyát valósnak tekintse. Egyúttal a beágyazottság olyan igazságalkotó, mely az embeddista gondolkodás számára jogossá teszi, hogy a vizsgálat tárgyának helyes leírását igaznak tekintse. Az ilyen gondolkodásban végül a *lét* legáltalánosabb fogalma is az előbbiekre fog épülni. Például az a marxista alaptézis, hogy „a lét határozza meg a tudatot", kifejezetten beágyazott létre vonatkozik: a módra, ahogy a vizsgálat tárgya a világba ágyazódik. Vagy például a keresztény eucharisztia azon értelmezése, hogy Krisztus az ostyában valóságosan (kvázi fizikailag) jelen van, szintén egyfajta embeddizmus (vagy legalábbis azt fejezi ki, hogy a megtestesülés azért szükséges, hogy az eredendően embeddista hajlamú ember be tudja fogadni).

Amikor az embeddizmus a filozófiai vagy tudományos hozzáállás alapjává válik, már tulajdonképpen tudományszociológiai jelenség. Érdekes tanulmány születhetne a világot értelmező ember tágabb értelemben vett embeddizmusokra való általános hajlamáról, de itt és most túlzás lenne ilyen antropológiai fejtegetések felé elkanyarodni. Ugyanakkor az embeddizmus fogalmára szükségünk van, hogy egyéb irreleváns kanyarokat is megelőzzünk, például konkrét metafizi-

kai rendszerek pontos definícióját, elemzését. Ez ugyanis könnyen olyan ellenvetések elleni védekezésre kényszerítene, melyek csak az adott konkrét rendszerre vonatkoznak (például: „a fizikalizmusnak ez-és-ez a rendszere ezt nem állítja"). A legnagyobb örömmel fogadnék viszont olyan ellenvetéseket, melyek azt állítják, hogy ez-és-ez a rendszer egyáltalán nem is embeddista. Triviálisnak tartom ugyanis, hogy az olyan metafizikai rendszerek, mint a fizikalizmus, már feltételezik a beágyazottság tézise melletti elköteleződést, azt artikulálják, modellesítik. Az a kijelentés, hogy „a cselekvő fizikai dolog, és a cselekvés fizikai folyamat", egy lehetséges módja, metafizikai igényű kifejeződése a beágyazottság tézisének. A beágyazottság tézise, amellett, hogy sokkal tágabb és gyöngébb, mint mondjuk a fizikalizmus, még mindig jól megragadja azokat az aspektusokat, sőt kifejezetten azokat ragadja meg, amelyek a szabad akarat szempontjából a továbbiakban lényegesek lesznek. Így remélhetőleg világos a motivációm abban a stratégiai választásomban, hogy a későbbiekben általában az embeddizmust mint megközelítési módot vegyem célba.

Fentebb használtam néhány olyan kifejezést, mint hogy „befolyással bírni a dolgok *alakulásában*" vagy „nincs az, *amiben* a cselekvőnek szabadsága lenne", és talán joggal gondolom, hogy az ilyen kifejezésmód nem csak értelmes és természetes, de éppen valami lényegeset ragad meg. Amire a figyelmet ráirányítanám, az a hangsúlyos helyhatározó (alakulás*ában*, ami*ben*), melynek igazi értelme: annak részeként, azt konstituálva. Más dolog hatással lenni egy cég anyagi életére, mint részvényekkel rendelkezni *benne*, azaz bizonyos értelemben a cég anyagi konstitúciója *részének lenni*. Ha azt mondják, hogy egy döntésben valakinek szabadsága van, akkor általában arra utalnak, hogy maga a döntés konstituálja az illető szabadságát. Nem úgy szokás érteni például a döntésbeli szabadságot, hogy az illető hatással van a döntésre, hanem hogy maga a hatással levés a döntés. De még ha tényleg úgy gondolnak is a döntésre, mint amire az illető úgymond csak hatással van, vagyis amit az illető *okoz*, általában ekkor is úgy értik, hogy van valami más, ami a döntésbeli szabadságot *alkotja*, amit esetleg a megfontolási folyamat részeként vagy a cselekvő tulajdonságaként tartanak számon. Ezt a mást pedig a történet, a világ részeként szokás elgondolni, még akkor is, ha elsőre nem valami fizikai dolgot képzelnek el.

Ha egy sakkrajongó egy sakkjátszma-adatbázisban egy számára addig ismeretlen játékos partijait nézegetve azt mondja: „hm, ez a fickó megnyitásban erős", akkor ezt jó eséllyel úgy érti, hogy az adatbázis részét képezi számos a játékoshoz tartozó olyan játszma, melyeknek részei olyan megnyitások, melyek mindegyikének szerves tulajdonsága, hogy erős, azaz olyan lépésekből áll, melyeknek bizonyos objektíve rögzített, mérhető játszmafejlődési mutatói magasak.

Ha a sakkrajongó ebből rögtön arra következtet, hogy maga az illető sakkozó rendelkezik az erős megnyitás-játékos tulajdonságával, úgy azt továbbra is valamilyen szerves tulajdonságként képzeli el. Ehhez hasonlatos, ha azt mondják valakire, hogy izomzatban erős; ami pedig úgy értendő, hogy az illető konstituens része az erős izomzat, és az illetőre annyiban vonatkozik az erősizomzatúság, amennyiben ő maga az izomzat, vagyis végső soron: amennyire az izomzat által beágyazott. Ez esetben pusztán az izomzat erőssége biztosítja az ő erősizomzatúságát, bármi más (mondjuk valami nem beágyazott tulajdonság, ha létezne ilyen) irreleváns.

Hasonlóan, az embeddista hozzáállás szerint valakire annyiban vonatkozik a döntési képesség, amennyiben ő maga a döntés (azaz: ami*ben* döntése van), és kizárólag ez a beágyazott rész felel a döntésért. Eszerint külső szabadsági fok nem létezhet, a világra ható döntéseket a világba beágyazott részek végzik. Ha a világ szemszögéből a döntések forrása mondjuk a tobozmirigy lenne, ahogy Descartes gondolta, akkor a tobozmirigy, mint beágyazott dolog maga konstituálná a döntést, mert ha nem, akkor a világ szemszögéből még lennie kell valami további beágyazott okának, ami pedig nem lehet egy nem beágyazott lélek. De ha mégis van egy okságilag hatékony karteziánus lélek, és az mondjuk rejtett, és esetleg még a fizikától radikálisan eltérő törvényei is vannak, mégis beágyazott kell legyen egy olyan szinten (nevezhetjük ezt pszichofizikai vagy ektofizikai szintnek, vagy ahogy tetszik), mely a természet törvényein túl ezeket a radikálisan eltérő törvényeket is magába foglalja. Világos, hogy egy alapvetőbb intuíció működik itt, mint a jóval konkrétabb naturalista hozzáállásban vagy a világ fizikai zártságába vetett hitben. A példák a hétköznapi embeddista intuíció nyelvi nyomait illusztrálják.

Az embeddizmus egyik speciális, általában gyengébb, kevesebbet követelő esete az elmefilozófiai *temporális embeddizmus*. Ez alá sorolok bármely nézetet, mely az elmét az időbe zártan képzeli el, mégpedig ugyanabban az értelemben vett időbe, mely az elme számára megjelenő világban telik. Az időérzékelés filozófiájában szokás megkülönböztetni objektív és szubjektív időt. Azonban ha ezek nem radikálisan különböznek, például egyetlen koherens rendszer könnyen összeilleszthető beágyazott dimenziói, esetleg egyik a másikra redukálható, akkor az adott nézetet e fogalmi megkülönböztetés ellenére is temporális embeddizmusnak kategorizálom. Egy időérzékelési elmélet csak akkor nem temporális embeddizmus, ha a cselekvési aktus nem a kontextust adó világ idejé*ben* történik, hanem abból lényegesen kimutató módon.

Világos, hogy a szabad akarat temporális elméletei jellemzően temporális embeddisták (bár ez nem szükségszerű). Az imént a „nincs az, *amiben* a cselekvőnek szabadsága lenne” embeddista stílusú kifejezést a temporálisan felfogott szabad akarat maximálisan tömör leírásából emeltem ki.

Bár más megfogalmazás is használható, kétségtelen, hogy már pusztán a temporális felfogásban is van egy hajlam az embeddizmusra. Nagyon úgy tűnik tehát, hogy a temporalitás és a beágyazottság között kapcsolat van. Ezt a kapcsolatot egészen közvetlenül is megragadhatjuk, ha meggondoljuk, hogy az idő egyik természetes (és valójában igen régi) definíciója azon alapul, hogy a beágyazott dolgok számára a kontextust adó világon belüli mozgáshoz és változáshoz egész egyszerűen idő szükséges; vagy fordítva: a mozgás és változás alapozza meg a mértékkel rendelkező időt, a khronoszt. Ha beágyazott mozgásról vagy változásról beszélünk, szinte elkerülhetetlenül máris temporális embeddista keretben vagyunk. Ezért a továbbiakban *embeddista metafizikán* alapértelmezetten a temporális embeddizmust is magába foglaló metafizikai igényű embeddizmust értem.

Végül kiemelnék egy harmadik gyakori előfeltevést, nevezetesen, hogy a szabad akarat egyúttal *tudatos akarat*. Ez alatt azt a teljesen általános követelményt értem, hogy eleve csak egy tudatos szubjektum tudatos aktusára vonatkozóan beszélhetünk szabad akaratról. Ez lesz az a feltevés, melyet nem csak elfogadok, de az egyik legalapvetőbb, szükségszerűen megtartandó kritériumként tartok majd szem előtt. Egyelőre nyitva hagyom a kérdést, hogy mit érthetünk ez esetben *aktus* alatt, mi fér bele ebbe a kifejezésbe. Tudat alatt pedig fenomenális tudatot fogok érteni, azzal a megjegyzéssel, hogy szélsőségesen megengedő vagyok a fenomenális tudatosság tartalmait illetően. Nem csak az olyan gyakran tárgyalt elképzeléseket fogom elismerni, mint a kognitív fenomenológia (mely elképzelésben a gondolkodásnak és más kognitív folyamatoknak, attitűdöknek szintúgy van fenomenológiája, megélése, mint az érzéki benyomásoknak) vagy a fenomenális intencionalitás (mely elképzelésben az intencionalitás nem választható külön a fenomenális megéléstől), de lényegileg azt is, hogy *minden* szubjektív attitűd a fenomenálisra épül. Vagy másképpen: éppen az a kritériuma annak, hogy valami szubjektív attitűd legyen, hogy fenomenális megélés alapozza meg. Később még érvelek e mellett az erős álláspont mellett.

Vajon az aktus szabadságának *érzetét* is felvehetjük-e a fenomenálisként elismert tartalmak közé? Bizonyos értelemben igen, hiszen az ember számára rendszerint világosan adott, hogy valamit szabad cselekvésként, kényszerként vagy éppen történésként él meg. Más kérdés viszont, hogy a tényleges metafizikai szabadság alapozható-e az ilyen fenomenológiai tartalomra, azaz hogy tévedhetetlen-e az ember abban, hogy mely cselekedete szabad cselekvés. Utóbbira már nem felelhetünk rögtön egyértelmű igennel. Tegyük föl a kérdést: honnan tudom, hogy szabadon cselekedtem, cselekszem? Ha a válaszban csupa beágyazott jelenségre hivatkozunk, akkor embeddista keretrendszerben maradunk. Ez esetben kompatibilista keretben meg kell

indokolnunk, miért különböztetünk meg bizonyos beágyazott jelenségeket szabadság-alkotóként (mondhatjuk például, hogy azért, mert megfelelnek bizonyos autonómia-kritériumoknak). Ha pedig valamilyen fenomenológiai karakterre vagy karakteregyüttesre hivatkozunk, ugyanúgy meg kell mondanunk, miért fogadjuk el az adott érzetet a szabadság biztosítékának. Bármelyikre is próbálkozunk felelni, számba kell vennünk, hogy a kettő egy kaptafára támadható empirikusan, ha sikerül olyan manipulációs technikát találni, melyekben beágyazott külső behatások megbízhatóan befolyásolják a személy autonómia-alkotóit (a kompatibilista próbálkozásban), illetve szabadság-fenomenológiáját (a fenomenálisra való apellálás esetén).

A beágyazott elemek mindig teljes mértékben ki lesznek téve azon világ törvényeinek, amelybe ágyazódnak. A világ törvényeinek elmélete leírja ezeket, ezután pedig hamar megszületnek azok a módszerek, amelyek hatékonyan befolyásolják őket. Ez a technológia programja. Tehát nem pusztán arról van szó, hogy ha egy az autonómia-alkotókat, illetve a szabadság-fenomenológiát manipuláló technikát konkrétan felfedezünk, akkor bizonyos elméletek megdőlnek, hanem arról is, hogy ez szinte törvényszerűen bekövetkezik. Ha azt mondom, hogy szabadként érzékelem a cselekedetemet, és a cselekedet alatt pusztán valami beágyazott dologra gondolok, úgy elkerülhetetlenül kiteszem annak, hogy beágyazott magyarázatot kapjon, és hogy a hozzá kapcsolt szabadság máris beágyazott dolgokra redukálódjon. De ha ez nem is győzne meg minket, mára számos konkrét kísérleti eredmény is rendelkezésre áll, melyek arra utalnak, hogy a döntésbeli autonómia érzete viszonylag megbízhatóan manipulálható.

John Eccles az agyműtéten áteső pácienseken végzett különböző stimulációs kísérletek alapján még arra jutott, hogy lehetetlennek tűnik úgy befolyásolni az agyat, hogy azáltal az alany hamisan úgy érezze, ő maga hajtott végre valamilyen cselekedet. A stimulációval létrehozott gondolatok, érzetek és fizikai mozgások mindig élesen elkülönülnek a szándékos cselekedetektől, a páciensek mindig tisztában vannak vele, hogy „ez most ön volt, doktor úr”. Ebből Eccles azt a következtetést vonta le, hogy a tudat különbözik az agytól, és nyíltan dualisztikus álláspontra helyezkedett.

Az effajta kísérletek persze folytatódtak, és természetesen egyre fortélyosabbá váltak. Egy idő után az igazán érdekes eredmények inkább a kísérleti pszichológiából érkeztek, mint a neurofiziológiából. Ez azért is fontos, mert többé-kevésbé barátságos pszichológiai kísérletekbe jóval több ember vonható be, mint ahány megfelelő állapotú agyműtétes pácienst össze lehet szedni, vagyis a minta eleve nagyságrendekkel szélesebb.

Daniel Wegner és kutatócsoportja képes volt szignifikánsan befolyásolni a kísérleti alanyok benyomását arról, hogy saját elhatározásukból cselekedtek-e, és ehhez semmiféle agyi stimu-

lációra nem volt szükség. Wegner későbbi, már letisztult modellje szerint mindössze három összetevőnek kell a megfelelő módon egyszerre jelen lennie ahhoz, hogy a tudatos akarat illúziója létrejöjjön: prioritás (előbb legyen a gondolat, aztán az akció), konzisztencia (az akció csengjen egybe a gondolattal, azaz a gondolat legyen releváns) és kizárólagosság (ne legyen jelen olyan más rivális jelenség, mely szintén az akció okának tűnhet). Wegner és Thalia Wheatley „I Spy" névre keresztelt kísérletében két embert ültetnek egy számítógép elé, a vizsgált alanyt és egy beépített embert, akit az alany szintén a kísérlet résztvevőjének hisz. A monitoron különféle ábrák jelennek meg szétszórva. A két személy közösen kezel egy speciális számítógépes egeret az asztalon, amivel (látszólagos) összeköttetésben egy kurzor mozog a képernyőn az ábrák fölött. A két személy egyúttal fejhallgatót visel, melyben folyamatosan különféle szavak hangzanak el, néha valamely ábrához illeszkedően, néha nem. A vizsgált alany azt hiszi, a másikkal közösen mozgatják a kurzort, valójában azonban csak a beépített ember irányítja. A megfigyelés eredménye az, hogy a vizsgált alany szignifikánsan nagyobb mértékben állítja, hogy a kurzor valamely konkrét ábra fölé navigálása a saját döntése volt, amennyiben számára a fejhallgatóban valamely releváns szó a megfelelő időzítéssel (1-5 másodperccel korábban) hangzott el.

Az ilyen jellegű kísérletek sokféle módon kritizálhatók. Mondhatja valaki, hogy az eredmények mégsem elég szignifikánsak. Mondhatja valaki, hogy ugyan egyes esetekben az ember ki van téve a manipulációknak és tévedéseknek, de ettől még számos más esetben ténylegesen szabadon dönt; sőt az ilyen típusú kísérletek elvben sem tudják kizárni a libertariánus szabadakarat-elméletek bizonyos formáit (Bernáth, 2019b). Vagy gondolhatjuk egyszerűen azt, hogy az alanyok tulajdonképpen nem is abban az értelemben válaszoltak a kérdésekre, ahogy a kutatók várták, így valójában nem is abban az értelemben tévedtek, ahogy a kutatók feltételezték (Walter, 2014; Reimer, 2021/2020). Ezek teljesen jogos kritikák. De csak ismételni tudom, amit fentebb írtam: a beágyazott elemek mindig teljes mértékben ki lesznek téve azon világ törvényeinek, amelybe ágyazódnak, így a technológia előbb-utóbb minden bizonnyal megtalálja a módját, hogy embereket ilyen módokon megbízhatóan manipuláljon. Jómagam legalábbis nem fogok csodálkozni, ha a későbbi kísérletek azt az eredményt hozzák majd, miszerint egyre hatékonyabban hívják elő mesterségesen a tudatos akarat benyomását.

Valóban illuzórikus a tudatos akarat érzete? És abból egyenesen következne, hogy egyáltalán nincs tényleges szabadság? A második kérdésre a válasz egyértelműen: nem. Elvártuk, hogy a szabad cselekvés egyúttal tudatos aktus legyen, de ehhez nem kell, hogy a kettő közötti kapcsot éppen a cselekvések szabad voltára vonatkozó benyomás jelentse. Elég, ha a tudatos szubjektum

szabadon jut (jelentsen ez egyelőre bármit) abba a tudatosan megélt helyzetbe, melyben éppen ez-és-ez az adott cselekvés zajlik. Ezek után már kevésbé fontos, mit mondunk az első kérdésre, különösen, hogy az áttételesen valami beágyazott dologra, a beágyazottan értelmezett cselekvésre vonatkozik. Azt gondolom, hogy a szabadságot mindenképpen valamilyen nem beágyazott, nem temporális, de feltétlenül tudatos szférában kell megragadnunk.

3. Galen Strawson alapérve a morális felelősséggel szemben

Galen Strawson úgynevezett „alapérve" (*Basic Argument*) az egyik legerősebb és legáltalánosabb szabad akarat elleni érv. Erős, mert rendkívül nehéznek tűnik igazán hatékony ellenérvet felhozni ellene anélkül, hogy (popperi értelemben) ne a szavakon kezdenénk vitatkozni a lényeg helyett. Általános, mert nem feltételez egy konkrét metafizikai keretrendszert, továbbá determinisztikus, illetve nem-determinisztikus világra egyaránt vonatkozik. Emellett érzésem szerint esszenciális: nagyjából ott látja a probléma gyökerét, ahol én is, és kíméletlen egyenességgel tapint rá. Strawson metafizikai elköteleződése és programja ugyanakkor jelentősen különbözik az enyémtől, és ez jó alkalmat ad arra, hogy feltárjam a divergenciát.

Az érv Strawson *The Impossibility of Moral Responsibility* című cikkében tűnik fel, mégpedig rögtön legalább hat különböző verzióban, hiszen a cikk egyik célja éppen az érv minél lényegre törőbb artikulációja. Az első megfogalmazás rendkívül egyszerű, de már hordozza az érv egyik legfontosabb mozzanatát, a saját állapotra való paradox hivatkozást:

(1) Semmi sem lehet *causa sui*, azaz semmi sem lehet önmaga oka.

(2) Hogy valóban morális felelősséggel bírjon egy tettért, az illetőnek legalább bizonyos tekintetben *causa sui*nak kell lennie.

(3) Tehát semmi nem lehet morálisan felelős.

Nincs sok jelentősége annak, hogy az érv „morális" felelősségre van megfogalmazva. A cikk ugyan a moralitásról *is* szól, de ez magát az érvet nem befolyásolja, a morális szó minden további nélkül elhagyható. Az így visszamaradó „felelősség" terminus minden tekintetben megfelel a céljaimra. Az alatt, hogy egy S cselekvő az A tettért felelősséggel bír, és az alatt, hogy A-t S-nek egy szabad aktusa okozza, ugyanazt fogom érteni. Nevezzük továbbá azokat az állapotokat és tetteket, amelyekért a cselekvő felelősséggel bír, a rövidség kedvéért, *uralt* állapotoknak, illetve tetteknek.

Az érv lényegi állítása, hogy egy cselekedet végrehajtása a cselekvő éppeni állapotából fakad, vagy pontosabban fogalmazva abból, hogy *a cselekvő miként van éppen*. Így a cselekedetért való

felelősség megköveteli az éppeni állapotért való felelősséget, ami azonban komoly problémákat vet föl. Ugyanis az éppeni uralt állapotot valamely korábbi uralt cselekvések, azokat pedig újabb korábbi uralt állapotok kell meghatározzák.

Ezt két irányból vizsgálhatjuk tovább.

Ha egy uralt állapotból vagy tettből indulunk ki, akkor azt egy korábbi uralt állapot vagy tett kellett eredményezze, különben csak megtörtént volna az illetővel. Azt pedig egy még korábbi uralt állapot vagy tett, és így tovább. Vagyis regresszusba kerülünk.

Ha pedig egy olyan állapotból vagy tettből indulunk, amelyért az illető nem felelős, akkor világos, hogy minden ebből fakadó további tett és állapot csak megtörténik vele, anélkül, hogy valódi felelősség kerülne a láncolatba. Strawson szerint korai állapotunkért nyilvánvalóan nem lehetünk felelősek, amiből már következik, hogy semmilyen rá következő állapotért vagy tettért sem bírhatunk felelősséggel.

Nézzük most az érv részletesebb változatát, amelyben kifejezetten a regresszus kerül a fókuszba:

(1) A szabad cselekvések vizsgálatakor kifejezetten azok a cselekvések az érdekesek, melyeket valamilyen indokból hajtanak végre (ellenben a „reflexszerű” vagy tudattalanul, megszokásból végzett cselekedetekkel).

(2) Amikor valaki indokból cselekszik, akkor a tette annak a függvénye, hogy az illető miként van mentálisan. (Annak is függvénye, hogy az illető milyen magas, milyen erős, hol és mikor van, és így tovább. De a mentális tényezők a döntőek, ha morális felelősségről van szó.)

(3) Tehát ha valaki ténylegesen felelős azért, ahogyan cselekszik, ténylegesen felelősnek kell lennie azért is, hogy mentálisan miként van – legalábbis bizonyos tekintetben.

(4) De hogy valaki ténylegesen felelős legyen azért, hogy mentálisan miként van bizonyos tekintetben, az illetőnek kell előidéznie, hogy bizonyos tekintetben úgy legyen mentálisan, ahogyan van. És ez nem pusztán azt jelenti, hogy az illetőnek magának kell okoznia, hogy mentálisan úgy legyen, ahogy van. Tudatosan és explicit módon kell választania, hogy úgy legyen, ahogyan bizonyos tekintetben mentálisan van, és sikerrel kell járnia annak előidézésében, hogy úgy legyen, ahogy van.

(5) De valójában nem mondhatjuk, hogy bárki bármilyen tekintetben is tudatosan, indítékkal választaná azt, ahogyan van, hacsaknem valaki eleve úgy létezik mentálisan,

hogy fel van szerelkezve bizonyos P1 döntési elvekkel – preferenciákkal, értékekkel, motivációkkal, eszményekkel –, melyek fényében megválasztja, miként legyen.

(6) De akkor ahhoz, hogy ténylegesen felelős legyen azon választásért, hogy mentálisan miként van bizonyos tekintetben, az illetőnek ténylegesen felelősnek kell lennie a P1 döntési elvek birtoklásáért, melyek fényében megválasztja, miként legyen.

(7) De ehhez az illetőnek P1-et indokkal, tudatosan, szándékosan kell választania.

(8) De hogy (7) teljesüljön, az illetőnek már rendelkeznie kellett bizonyos P2 döntési elvekkel, melyek fényében P1-et választotta.

(9) És így tovább. Ezen a ponton megállíthatatlan regresszusba keveredünk. A tényleges ön-meghatározás lehetetlen, mivel megköveteli a választási elvek egy végtelen sorának valódi teljesítését.

(10) Tehát az igazi morális felelősség lehetetlen, mivel, ahogy (3)-ban megjegyeztük, megköveteli az ön-meghatározást.

(Strawson: *The Impossibility of Moral Responsibility*, 1994, fordítás tőlem[1])

Az (1) premissza elkülöníti a vizsgálni kívánt cselekedetek körét. Nem azt állítja, hogy egy cselekedet *azért* szabad, mert valamilyen indokból történik, hanem hogy az ilyen cselekedetekről kell belátnunk, hogy szabad cselekvési aktus valósítja meg őket. Egyelőre arra vonatkozóan nem állít fel követelményt, miben áll a szabad cselekedetek megvalósítása.

A (2) premissza egyértelműsíti, hogy tudatos cselekedetekről van szó. Az indokoknak a szabad cselekvésekhez intencionális értelemben kell kapcsolódnia. És mivel Strawson fenomenális intencionalista (lásd különösen: Strawson, 2008), ez egyúttal az indokból-cselekvés tudatos érzését jelenti. (Ez erősebb feltétel, mint a Wegner-féle, ahol pusztán az elhatározás tudatos érzéséről volt szó.) Ha hiányzik ez a tudatos érzés, értelmetlen arról beszélni, hogy a cselekvés indokból történik (oka ez esetben is lehet, de az nem nevezhető indoknak).

A (3) premissza kulcsfontosságú. Ez a premissza kéri számon a *causa sui*t (feltéve, hogy a cselekvőt elsősorban mentális létezőként tartjuk számon).

A (4) és (5) premisszák már egy bizonyos irányban értelmezik, mit kell értenünk az alatt, hogy valaki „felelős azért, hogy mentálisan miként van". A mentális miléntlevés egy korábbi (bizonyos

[1]Az elemzés kedvéért preferáltam a terminológiák tükörfordítását. Talán olvasmányosabb magyarításért lásd: (2013) „A hiányzó alap érve." Ford. Bárány Tibor. *Vétkek és választások. A felelősség elméletei.* Szerk. Réz Anna, 116–136. Budapest: Gondolat Kiadó.

P1 döntési elvek birtokában végrehajtott) cselekvés eredménye, és ha a korábbi cselekvést nem uraltuk, akkor a mentális mikéntlevésünket sem uraljuk. Egy felelősségi láncolat indul itt, melyben bármilyen uralt állapothoz vagy tetthez további függőségek tartoznak, olyan megelőző állapotok és tettek, amelyek uralása szintén szükséges. Nevezzük ezt a láncolatot *hárítási sor*nak.

A (6), (7) és (8) premissza rámutat, hogy a döntési elvekért is további okok és feltételek felelnek, melyek között újabb döntési elvek is szerepelnek.

A (9) premissza konstatálja, hogy a beálló regresszus miatt nem jutunk el egy végső láncszemig, ami az ön-meghatározás alapja lehetne. Végül a (10) konklúzió megállapítja, hogy ezek után, az ön-meghatározás hiányában a (3) premissza alapján felelősségről sem beszélhetünk.

Ha fogást akarunk találni az érven, nem látok más utat, mint hogy a (3)-(4)-(5) premisszákat kérdőjelezzük meg. Ezek a premisszák lényegében a metafizikai embeddizmus melletti elköteleződést fogalmazzák meg. Olyan kontextust feltételeznek, melyben az okozás mindenképpen beágyazott okozás, a korábbi uralt állapotokra való épülés pedig a temporális beágyazottság egy fajtája.

Pusztán abból azonban, hogy az összefüggéseknek van egy zárt sora, nem következik, hogy a zárt sor jelenlétét ne magyarázhatná valami további ok, olyan ok, amely kimutat a sorból.

Tegyük föl például, hogy matematika órán a tanulóknak választaniuk kell egy egészfüggvényt (olyan számsorozatot, amely mindkét irányban végtelen hosszú). Az tanuló, tegyük föl, az $x^2 + 5$ függvényt választja. Vajon a végtelen sok balról beérkező szám logikája, vagy pedig a tanuló választása miatt van, hogy a választott egészfüggvény értéke a 4 helyen éppen 21? Én a tanuló választása felé hajlok.

Vagy tegyük föl, hogy (természetesen véletlenül) benézek egy ház ablakán, és meglátom a szabályos tapétamintázat egy részletét, mely az onnan nem látszó további tapétarészletekhez kapcsolódik, azaz bizonyos mértékben azok által meghatározott. Vajon a nem látott tapétarészletek felelnek azért, amit látok? Én inkább az indiszkrét nézelődésemre szavazok.

Vagy tegyük föl, hogy egy életre-halálra menő szerepjátékban minden játékosnak választania kell egyet néhány előre meghatározott szerep közül, és a továbbiakban kötelező neki a szerephez tartozó morális értékrendet betartva dönteni. Vajon a választott szerep előtörténete döntötte el, hogy a játékos egy adott helyzetben hogyan dönt, vagy pedig az a választás, amivel a szerepbe került? Ha pedig a szerepből való kilépésre is van lehetőség, akkor vajon a szerep előtörténete vagy a szerepbenmaradás ténye a döntő? Ki-ki gondolja át, mit felelne.

Természetesen a világba beágyazott perspektívából nézve, mikor a személy az adott pillanatban

benne találja magát a világban, beleértve saját mentális miléntlétét, úgy tűnik, ez a miléntlét már eleve a világ által meghatározott. A meghatározottság legrelevánsabb része a hárítási sorból adódó saját múlt, amit Strawson *örökség*nek is nevez. Amikor Strawson azt állítja, hogy a cselekvő nem felelős az örökségért, bizonyos értelemben azt is állítja, hogy a hárítási sor nem is a cselekvő saját múltja. Amikor az adott pillanatban a világban találja magát, a személy számára ez az állítólagos múlt éppúgy egyszeriben adódik, mint bármilyen más fenomenálisan tudatosított tartalom. (Ezzel mintha a személy, a szelf egy pillanatnyi, atemporális értelmezéséhez jutnánk el. És valóban, Strawson későbbi szelf-elmélete pillanatnyi tudatok soráról szól. Hamarosan kitérek rá.)

Fogalmazzuk meg most az alapérvet alternatív módon, úgy, hogy közben próbáljuk egyetlen premisszába elkülöníteni a metafizikai embeddizmus előfeltevését. Egy ilyen változat például így nézhet ki:

(1) A világban való tudatos jelenlét azt jelenti, hogy a tudatos cselekvő éppen benne találja magát egy világbeli perspektívában.

(2) Ennek a perspektívának alapvető része egy intencionálisan töltött mentális helyzet, illetve esetlegesen egy tudatosként és szándékosként megélt cselekvés.

(3) Ha a cselekvő nem tehet róla, hogy milyen helyzetben találja magát, akkor nem felel az intencionálisan töltött mentális helyzetért.

(4) Ha a cselekvő nem felel az intencionálisan töltött mentális helyzetért, akkor nem felel a tudatosként és szándékosként megélt cselekedetért.

(5) Ha a cselekvő nem felel a tudatosként és szándékosként megélt cselekedetekért, akkor nem létezik felelősség és szabadság.

(6) A cselekvő nem tehet róla, hogy milyen helyzetben találja magát.

(7) Tehát nem létezik felelősség és szabadság.

Természetesen vita tárgya lehet, hogy ez a rekonstrukció megfelel-e az eredetinek. Reménykedem benne, hogy megfelel; és biztos vagyok benne, hogy a lényegét hordozza.

Az (1)-(2)-(3)-(4)-(5) premisszákat elfogadom. Azt hiszem, ezek nagyjából függetlenek attól, hogy metafizikai embeddisták vagyunk-e vagy sem. (A kompatibilista persze tiltakozna, de ez nekünk nem érdekes. Ha a rekonstrukcióm jó, akkor először Strawsonnal kell vitatkoznia.)

A (4) premissza azonban igényel némi megjegyzést. Az embeddista és az antiembeddista ugyanis, bár a premisszával egyaránt egyet kell értsenek, a kifejtésben némileg el fognak térni.

Az embeddista számára az intencionálisan töltött mentális helyzet mint okozó vagy konstituáló szükséges. Mondhatjuk, hogy a cselekedetet megalapozó mentális helyzet szükségszerűen eleve intencionálisan töltött. Nehéz ugyanis belátni, miként lehetne szándékos olyasmi, amiből hiányzik az intencionális töltet; éppen az intencionális töltöttség hordozza azt, amitől a cselekedetet joggal nevezhetjük szándékosnak. Azt az intencionalitással töltött, uralt folyamatot, ami a cselekvés szándékosságát biztosítja az embeddista megközelítésben, nyugodtan azonosíthatjuk a megfontolási fázissal, ugyanabban az értelemben, ahogyan azt a temporálisan értelmezett szabad akarati aktusok maximálisan tömör leírásában használtuk.

Az antiembeddista számára a helyzet kevésbé egyértelmű. Wegner eredményei alapján fentebb kételkedtem abban, hogy a cselekvések szabad voltára vonatkozó benyomás valóban a ténylegesen szabad aktus karakterisztikus jegye lenne. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a cselekvő fenomenálisan egyáltalán nem fér hozzá a tényleges szabadságot megbízhatóan jelző bizonyos jegyekhez. Úgy gondolom, a szabadság érzése intencionálisan (és így fenomenálisan) hozzáférhető. Csakhogy itt nem a szabad és a nem-szabad aktusok *szétválogatásáról* van szó. Az antiembeddista megközelítésből nézve, a beágyazott cselekvő a világ kontextusában legfeljebb is egy nagyon korlátozott értelemben szabad; míg a nem beágyazott szubjektum mindig, természetéből adódóan szabad. A szubjektum a világba lépéssel kötöttségeket, konkrétumokat vesz magára, amelyek *elfedhetik* az eredeti, megalapozott szabadságérzetet. A szabadság érzetének megléte tehát valóban megbízhatatlan, ha a beágyazott értelemben vett cselekedetekre vonatkoztatjuk. Ettől azonban még helyesen vonatkozhat egy nem beágyazott aktusra.

Térjünk vissza még az utolsó premisszákra. A (6) premissza lényegileg maga az embeddista tézis, amiből az előzőek miatt már következik a (7) konklúzió. Az érv nem működik, ha az embeddista premisszát kivesszük, és működik, ha bent hagyjuk. Világos tehát az érv hatóköre: minden embeddista elméletet érint, és nem konkluzív a nem embeddista elméletekre. Ha elfogadjuk, hogy az alapérv alternatív változata lényegileg ekvivalens az eredetivel, akkor Strawson konklúziója is ugyanezzel a hatókörrel rendelkezik.

4. A képregény-érv

A metafizikai embeddista joggal vetheti szememre, hogy kevés konstruktív dolog volt az eddigi fejtegetésemben, vagyis ideje lenne színt vallanom, végre példát mondanom legalább arra, hogyan is képzelem el ezt a titokzatos nem beágyazott okozást. Ennek a követelésnek

rögtön eleget is teszek. Meglehet viszont, hogy az embeddistával nem vagyunk közös nevezőn abban, mit is értünk pontosan okozás alatt. Hiszen minden további nélkül definiálható az okság úgy, hogy csak beágyazottan történő hatásokat, viszonyulásokat engedjen meg. Az okozás klasszikus fogalmai (az arisztotelészi négyféle okság épp úgy, mint a modern tudományfilozófiák okságfelfogásai) kifejezetten beágyazott jelenségek (azaz beágyazott dolgok közt ható beágyazott mechanizmusok vagy viszonyok) leírásának célját szolgálják. Nem tagadom, hogy a most következők elfogadásához szükséges lehet némi nyitottság az okozás és oksági hatékonyság fogalmait illetően.

Képzeljünk el egy történetet, melynek szereplője épp azon döntés előtt áll, hogy két egymás melletti ajtó közül melyiken menjen be. Vajon el lehet gondolni ennek a választásnak olyan okát, mely egyértelműen nem része a történet világának? Azt hiszem, igen. Legyen ugyanis a történet és a szereplő egy revízió előtt álló képregény cselekményének része. Tegyük föl, hogy az eredeti verzióban a szereplő a bal oldali ajtón ment be, a képregény alkotója azonban éppen átalakítja a történetet úgy, hogy inkább a jobb oldali ajtót válassza. Miféle okozás ez a módosítás *a történet perspektívájából nézve*? A módosítás aktusa hat a történetre, de abban semmi módon nem jelenik meg, a történet a módosítás után továbbra is zárt, koherens egész.

A fenti képregény-metaforában a szereplő döntését és annak megváltozását nem határozták meg a saját világában lévő viszonyok, még a saját konstitúciója sem. Vonatkoztassunk most el attól, hogy miféle világa lehet egy képregényhősnek, és abban miképpen értelmezhetők hatások és törvényszerűségek. Úgy gondolom, minden további nélkül értelmezhetők; de végül is nem számít, hiszen, és ezt hangsúlyozom, ez csak egy *metafora*. Nyugodtan elképzelhetjük a saját világunkat is a képregényvilág helyett. Úgy látom, minden probléma nélkül elgondolhatók olyan okozók, amelyek úgy viszonyulnak a mi világunkhoz, mint a képregény módosítója a képregényhez, és felteszem (anélkül, hogy most belemennék az elgondolhatóság és lehetségesség azonossága körüli vitákba), hogy metafizikailag lehetségesek is.

Azt állítom, hogy az ilyen okozók nem beágyazottak. A képregény esetén az okozás minden tekintetben kilógott a képregény világából, az okozó nem egy abba a világba beágyazott dolog volt, és a végrehajtó mechanizmus sem annak a világnak a törvényszerűségei által ment végbe. Megjegyzem, ha a saját világunk esetén képzelünk el ilyen nem beágyazott mechanizmusokat, azoknak még véletlenül sem kell hasonlítaniuk a képregény alkotójának világára, sem pedig a mi világunkra. A metaforában az alkotó tulajdonképpen készíthetne és módosíthatna egészen absztrakt alkotásokat is, melyeknek részlegesen sem célja a saját világának reprodukciója. De még

ha szükségszerű is a hasonlóság az emberi alkotók munkái esetében (ahogy a legtöbb műkritikus állítja), nem feltétlenül szükséges a világunkhoz képest nem beágyazott hatások esetén. És még ha szükségszerű is lenne valamiféle hasonlóság, egyáltalán nem számít. Nem az ilyen értelemben vett különbözőség teszi ezeket az okozókat nem beágyazottá.

A világ minden ilyen nem beágyazott hatás után újra koherens, puszta természet, fizikailag zárt, belső törvényszerűségekkel elégségesen magyarázható; vagy ahogy tetszik, a preferált világmodell szerint. A helyzet kíméletlenül az, hogy a zárt és önmagában koherens világunkhoz képest más szinten vannak, logikailag is elérhetetlenek a nem beágyazott okozók. Kimutathatatlanok.

Az előbbi megfontolások összefoglalásaként megalkothatjuk a képregény-érvet:

(1) A képregény-metaforában a képregény alkotójának a szereplő döntését módosító beavatkozását nem határozzák meg a képregény világának létezői és mechanizmusai.

(2) A képregény alkotója által végzett módosítás tehát nem beágyazott okozás a képregény világának szemszögéből.

(3) Elgondolható és így lehetséges a mi világunk esetében is hasonló okozás, melyben a mi világunk úgy viszonyul a beágyazott cselekvőihez és bizonyos nem beágyazott okozókhoz, mint a képregény világa a képregény szereplőjéhez és a képregény alkotójához

(4) Tehát lehetséges, hogy döntéseinket a világunkba nem beágyazott mechanizmusok okozzák.

Azt hiszem, ezen a ponton négy lehetséges ellenvetést érdemes megvizsgálni.

Az első ellenvetés, hogy a képregény alkotója által végzett módosítás tulajdonképpen nem is hatékony okozás a történet szempontjából, ugyanis valójában egy teljesen *új* történetet hoztunk létre.

Rendben, tegyük föl, hogy a módosított verzió valóban új történetnek számít. Vajon súlyosabb ez a probléma annál a hétköznapi problémánál, hogy életünk során minden pillanat egészen új pillanat, minden tapasztalás egészen új tapasztalás? Azt gondolom, a történet verziói és az élet pillanatai között bizonyos tekintetben ugyanakkora joggal feltételezhetjük vagy kérdőjelezhetjük meg, hogy valami összeköti őket. Ha a fenomenális tudatosságot a jelenségek világába nem beágyazottnak tekintjük, akkor felvethető, hogy a világ két verzióját az fogja össze, hogy ugyanannak a fenomenális tudatosságnak, szubjektumnak jelennek meg. Ha valaki az interszubjektivitás

miatt aggódna: semmi nem zárja ki, hogy számos szubjektum ugyanazt a közös világot tapasztalja, ugyanazon a világon munkálkodjon. Ha mégis elkerülhetetlennek tartjuk a konkurens verziók pluralitását, gondoljuk meg, hogy a hétköznapi életben is találhatunk példákat olyan entitásokra, melyek számos verzióban léteznek, mégis egységbe foglalja őket valami, például egy aktuális kanonizált verzió köré való tömörülés (például a közösségileg fejlesztett nyílt forrású szoftverek esetében).

A második ellenvetés: ugyan mire jók a saját szabad akaratunk szempontjából ezek a nem beágyazott mechanizmusok, ha mi magunk mint cselekvők közben be vagyunk ágyazva? Erre az ellenvetésre kicsit később válaszolok, amikor vázolok egy olyan lehetőséget, mely szerint be is vagyunk ágyazva meg nem is. Tehát egyszerre vagyunk szereplők és alkotók.

A harmadik ellenvetés, hogy ezek a mechanizmusok egyáltalán nem csak a cselekvőkkel, szereplőkkel függnek össze. A képregény alkotója épp úgy megváltoztathatja az ajtó színét vagy a szereplő előtörténetét, vagy bármilyen élettelen történést, helyzetet, akár olyanokat is, amelyek nem is kapcsolódnak semmilyen szereplőhöz. Hogy lesz ebből épp a szabad akarat elmélete?

Erre azt tudom válaszolni, hogy pusztán az, hogy nem beágyazott okozással lehetséges úgymond irreleváns tárgyakat és eseményeket is módosítani, még nem jelenti azt, hogy a csak cselekvőkkel összefüggő szabad akarati aktusoknak ne ez lenne az egyik lényegi mechanizmusa. Ha egy rejtélyes szoborrablás feltárásakor kiderül, hogy a rablók minden bizonnyal a szellőzőn jutottak be, akkor ez az elmélet aligha utasítható el azzal, hogy a szellőzőn bárki más is bejuthatott volna, sőt, mindenféle legyek és bogarak is; épp ellenkezőleg.

Negyediknek hagytam a legerősebb ellenvetést. Az embeddista szememre vetheti ugyanis, hogy semmit sem értem el ezzel a körülményes víziógyártással, hiszen csak kibővítettem a világot, egyszerűen hozzávettem a nem beágyazott okozókat. A képregény alkotója nagyonis egy világban van a képregénnyel, elvégre ott van előtte az asztalon, nagyonis beágyazott mechanizmus ahogy lapozgatja, módosítja, vagy amit akarok. Nagyonis az ő világbeli gondolatai vetülnek a papírra. Hogy a képregény világa ezt nem éri el, nincs rá hatással, az csak annak a világnak a képességbeli hiánya. Ha a világunkhoz valóban tartoznak mechanizmusok, amelyek a látható világunkhoz képest úgymond nem beágyazottak, attól még létezik egy bővebb vagy meta-szintű világ, amibe minden, beleértve ezt a világot és az összes misztikus okozót, amiket az előbb vizionáltam, tehát *minden*, végső soron elkerülhetetlenül bele van ágyazódva. Lényegileg: az egész elképzelésemben valójában ott lappang a kripto-embeddizmus.

Azon nem csodálkozom, ha az embeddista ezt a meta-világot is úgy képzeli el, mint amelyet

embeddista elméletekkel le lehet írni. Amikor a tudomány az ember hétköznapi életét is befolyásoló nem fizikai létezőkről szóló általudományokat leplez le, joggal gondolkodik így: „Amikor ezek az állítólagos létezők és hatások a hétköznapi dolgokkal kapcsolatba lépnek, lényegileg fizikai hatást fejtenek ki, melyek fizikai mérőeszközökkel mérhetők, így ezek a létezők és hatások fizikai mennyiségek alá vonhatók, vagyis maguk is fizikaiak; ha a működésük feltárása során szokatlan törvényekkel szembesülünk, az legfeljebb is a fizika bővítését jelenti." Ez a logika azonban nem vonatkozik a nem beágyazott létezőkre, hiszen azok lényege éppen az, hogy a világ történetében, a hétköznapi tapasztalatban, a fizikában, a műszerek kijelzőjén nem jelennek meg. Úgy gondolom, minden további nélkül lehetséges, hogy az ebbe a világba nem beágyazott létezők (vagy azok közül bizonyosak) egyáltalán semmilyen módon nem beágyazottak.

A fő ellenvetések tisztázása után bővítsük egy kicsit a koncepciót azzal, hogy tisztázzuk a fenomenális tudatosság feltételezett szerepét a nem beágyazott okozásban. Ezzel a második ellenvetésre adott részleges választ is lekerekítjük.

Fel fogom tenni, hogy a fenomenális tudat nem beágyazott. Ez azt jelenti, hogy nem a történet része, és nem a világ beágyazott mechanizmusai hozzák létre. Pusztán azt az induktív érvet mellékelem ehhez, hogy egyelőre semmi remény nem látszik a fenomenális tudat embeddista keretbe öntésére, és számos neves egyébként materialista megközelítésű filozófus tárja szét a karját vagy evez át dualista vizekre a problémával való foglalkozás hatására. Mellesleg, ha létezik bármi, ami a szubjektum szabadsága szempontból releváns, és valóban nem beágyazott, nehéz elképzelni, hogy beágyazottság szempontjából fölötte álljon a tudatnak; és egyébként is megköveteltük, hogy a szabad akarat egyúttal tudatos akarat legyen.

Ha a fenomenális tudat és a szabad akarat is nem beágyazott, akkor egyfelől mondhatjuk (ahogy az első ellenvetés kapcsán már volt róla szó), hogy a fenomenális tudat összekapcsolja azokat a világverziókat, amelyeket a szabad akarati aktusok hoznak létre. Másrészt (ahogy a második ellenvetésre való válaszban előrevetítettük), a fenomenális tudat ugyan a világba ágyazottként tapasztalja a cselekvőt és annak cselekedeteit, ő maga azonban mégsem beágyazott. A beágyazott cselekvő *én*ként jelenik meg, de ez nem ugyanabban az értelemben én, mint a fenomenális tudat szubjektuma. A beágyazott én tapasztalati tartalmai maguk is beágyazottak, de a szubjektumhoz tartozó fenomenális tudat maga már nem beágyazott. Hasonlóan, a beágyazott én cselekedetei beágyazottak, de a szubjektumhoz tartozó szabad akarati aktus már nem beágyazott.

Úgy tekintem, a fenomenális tudatosság egyfajta közvetlen híd a megtapasztalható beágyazott tartalmak és a szubjektum között. A fenomenális tudat közvetlenül a szubjektumhoz tartozik,

és a közvetlen híd akkor is fennmaradna, ha a beágyazódás több szintű lenne (több szintű alatt azt értem, hogy több nem beágyazott viszonyon keresztüli, mintha a képregény-olvasó nézné, ahogy a képregényhős nézi, hogy a képregénybeli plakáton valaki ezt-és-ezt tesz, és a képregény-olvasó egyenesen a plakátfigura perspektívájába helyezkedik). Ez a megjegyzés talán valamennyire illusztrálja, hogy ebben az elképzelésben hogyan hatol a fenomenális tudatosság egy beágyazott perspektíva kellős közepébe, anélkül, hogy valójában eltávolodna a nem beágyazott szubjektumtól.

De végül is mit értek az alatt, hogy a fenomenális tudat behatol a perspektíva kellős közepébe? Egészítsük ki a képregény-metaforát egy kicsit. Tegyük föl, hogy a képregény alkotójának világa egy valamelyest mágikus világ, ahol például az emberek úgymond belevesznek dolgokba, ha túl sokáig nézik őket. A képregény alkotója nem hisz ebben, és addig bámulja a saját képregényét, hogy egy idő után elfeledkezik a környezetéről, teljesen beleéli magát, azonosul a főszereplővel. Nem veszi észre, hogy lassan beleveszik a történetbe. Na de ettől még valójában kívülről nézi, a viszonya nem beágyazott a történethez, a fenomenális tudata nem kerül bele beágyazottan a történetbe. Ha egyúttal az eredeti, saját világában az alkotó eltűnt, felszívódott (ebben a mágikus világban ez is megeshet), akkor már csak egy puszta nem beágyazott viszony marad. Lehetséges ilyen? Lehetséges, hogy a „beleveszett” alkotó egy puszta nem beágyazott viszony?

Nem állítom, hogy egy nem beágyazott okozás éppen így (vagy akár csak ehhez hasonlóan) néz ki. Ha könnyen érthető és modellezhető módon bemutatnék egy konkrét keretrendszert, ami a nem beágyazott okozás mechanizmusairól kíván szólni, igen valószínű, hogy magam alatt vágnám a fát: a végére nem mást írnék le vele, mint éppen egy beágyazódási módot. A nem beágyazott okozók felvetésével csak a kijáratot tudom megmutatni, az arról való képzelgést, hogy mi sejlik föl az ajtó mögött, legföljebb is csak metaforákban lehet közölni. Wittgenstein bizonyára azt tanácsolná, ez esetben „hallgassak”. Erre a tanácsra sajnos nem tudok tekintettel lenni.

Akárhogy is, elég elfogadnunk, hogy *lehetséges*, hogy egyes ebbe a világba nem beágyazott létezők egyáltalán semmilyen módon nem beágyazottak.

5. Idő és időérzékelés

Többek között olyan korai és közismert példák, mint Eleai Zénón paradoxonai illusztrálják, hogy az idő természetén való gondolkodás *önmagában*, jelen témánktól függetlenül is komoly nehézségekkel néz szembe. A következőkben az idő és időérzékelés legelemibb problémáival fogok foglalkozni, melyhez kiinduló pontul J. M. E. McTaggart népszerű idő-antirealista érvét fogom használni. Csak azt vizsgálom belőle, ami jelen céljaim szempontjából lényeges; nem

célom, hogy rekonstruáljam a teljes érvet.

McTaggart időfogalmától elválaszthatatlan, hogy benne az események múltban, jelenben illetve jövőben helyezkednek el (A-sor), és ez *változó* tulajdonságuk. Én csak a jövőbeliségből a nem-jövőbeliségbe való átmenetre fogok koncentrálni, amit röviden *bekövetkezés*nek is nevezhetünk. Világos, hogy az események már csak azért sem lehetnek változatlanok az előbbi tulajdonságaikban, mert akkor soha nem következnének be. Ha változhatatlan relációs tulajdonságokra akarnánk őket redukálni, akkor a rendszer, amiben tárgyaljuk őket, megszűnne A-sornak lenni. Az *előtte* és *utána* változhatatlan relációit tartalmazó sor lenne (B-sor), mely teljesen mellőzi az előbb még elválaszthatatlanként megkövetelt változó tulajdonságokat.

A probléma nagyon egyszerű, ha távirati stílusban fogalmazzuk meg. Amikor az A-sort működés közben vizsgáljuk, ez a működés maga is egy A-sorban zajlik. Az események bekövetkezése maga is esemény ebben a meta-A-sorban, és így, tulajdonképpen, az idő maga is *időben van*.

Meglepő lehet ez a fejlemény. Gondoljuk meg azonban, hogy a hétköznapi nyelv eleve számol ezzel a többrétegűséggel. Az olyan mondatok, mint hogy „nem hiszem el, hogy tényleg megtörténik” vagy „bárcsak visszatekerhetném az időt” vagy „miért épp most?”, mintha a szóban forgó dolgok idején kívüli időbeliségből beszélnének.

A metafizika és a hétköznapi gondolkodás tehát egyaránt feltételez valamit, amit végső soron a történések körén kívülre helyez, nevezetesen, hogy az A-sor *lejátszásra kerül*, akár egy kazetta vagy egy tánckoreográfia. A változható tulajdonságok tényleges bekövetkezését a lejátszás valósítja meg, de nyilvánvaló, hogy a lejátszás folyamata az eredeti A-sorba nem beágyazható. Ha temporális embeddisták vagyunk, nem engedhetjük meg, hogy ilyesfajta külső lejátszás létezzen.

McTaggart lényegében azért határozza el magát az idő létének tagadására, mert a temporális embeddista intuícióból indul ki. Szerinte az, hogy a fiktív történetek (példájában a Don Quixote) nem a mi idővonalunkban vannak, mindössze azt fejezi ki, hogy nem valósak. Vagyis akkor válhatnak egyáltalán bizonyos értelemben valóssá, ha beágyazódásra kerülnek a mi időnkbe, például amikor valaki olvassa és átéli, vagyis időben megvalósítja őket. Valamint fordítva: ha valaki egy történetet igaznak gondol, egyúttal rögtön el is helyezi a saját idővonalán; éppen ez az elhelyezhetőség az egyik *feltétele* annak, hogy igaz legyen.

A képregény-metafora esetében is világosan elkülönül két idő, nevezetesen a képregény cselekményének ideje és a képregény alkotójának vagy olvasójának világában telő idő. Ezek nincsenek egy szinten, nem mondhatjuk, hogy ugyanabban az értelemben vett idők. Ha nem vagyunk temporális embeddisták, első megközelítésben mondhatjuk, hogy nincs ezzel semmi

probléma, a külső idő egyszerűen nem ágyazódik a belső időbe. Vagyis egyfelől a képregényben is telik az idő, másfelől az alkotó és olvasó számára is telik az idő; a kettő között pedig olyasmi viszony áll fenn, mint amilyet korábban az okozás kapcsán felvázoltam. Amikor a képregény alkotója vagy olvasója átéli a történetet, belehelyezkedve a szereplő perspektívájába, semmivel sem jogosabb azt mondani, hogy magát a történetet éli meg időben, mint amennyire azt lenne jogos mondani, hogy a saját *megélés*ét éli meg időben. Amikor azt mondjuk, hogy a történet épp zajlik a megélő olvasó számára, akkor ezzel azt is mondjuk, hogy a történetnek az olvasó általi megélése is épp zajlik.

Ahogy azonban McTaggart is rávilágít, a helyzet ennél is rosszabb. A fő probléma ugyanis nem a két idővel van, hanem azzal, hogy nem tudunk megállni csupán két időnél. Ha a külső idő maga is idő, akkor maga is egy A-sor, tehát maga is csak úgy értelmezhető, hogy létezik egy *még külsőbb* idő, amiben lejátszásra kerül. És így tovább, végtelen regresszusba kerülünk. A temporális embeddista ezen a ponton kénytelen megállapítani, hogy az idő fogalma lényegileg saját magára hivatkozik, lehetetlen logikailag megalapozni, azaz végül is el kell vetni.

Ha nem vagyunk általános értelemben temporális embeddisták, és ilyen megközelítésből indulva elfogadnánk, hogy a meta-idők egy végtelen sort alkotnak, önmagában még nem kerülnénk ellentmondásba. A szűkebb, elmefilozófiai értelemben viszont a probléma égetően jelentkezik. A regresszusnak ugyanis meg kell állnia legkésőbb a szubjektum szintjén. Ez többszörös beágyazódás esetén egy sokadik meta-szinten is megtörténhet, de semmiképpen nem végtelenül sokadik szinten. Hiszen a „végtelen” azt jelenti ebben az esetben, szó szerint, hogy *nincs* vége, azaz a szubjektum szintje nem létezhet. Ha pedig feltételeznénk, hogy a szubjektum véges magasságban helyezkedik el az időbeli beágyazódások végtelen sorában, akkor beágyazottnak kellene lennie; épp ennek elkerülésén munkálkodunk azonban.

Úgy látszik, nincs más lehetőség, mint elvetni az egész lejátszás-narratívát, vagyis azt a megközelítési módot, amelyben úgy tekintünk világokra és történetekre, mint amelyeket úgymond le lehet játszani. A temporális antiembeddista számára azonban még ebből sem következik, hogy idő egyáltalán nem létezik. A megélt idő ugyanis lehet valami egyáltalán nem beágyazható dolog, és ez esetben a beágyazódások végtelen sorának problémája magától megszűnik. Nehéz lenne bármit mondani arról, hogy mi ennek a nem beágyazható időnek a természete. Egyszerűen: van egy rendkívül erőteljes intuíciónk, hogy létezik idő, és ha valóban így van, akkor az nem lehet más, mint egy ilyen nem beágyazható idő. Valami tévedés van amögött, hogy a világ jelenségeit olyan értelemben időben lévőnek gondoljunk, mint ahogy a megélés idejét értjük. Arra a kérdésre,

hogy miféle tévedés lehet ez, kitérek majd az atemporális fenomenológia tárgyalása során.

Az embeddista intuíció számára úgy tűnik, hogy a megélés és a világ ideje valamilyen lényeges értelemben azonos egymással. Az előbbiek miatt azonban ez egész egyszerűen nem lehetséges. Egy megfontolandó menekülési útvonal az ellentmondásból, ha a két idő között nem azonosságot, hanem egyfajta paralelizmust tételezünk, miszerint a fenomenológiánk valójában nem is a világ időbeliségébe való beágyazottságot mutatja, hanem csak azt, hogy a megélés azzal párhuzamosan, *konkurens* módon zajlik. Más szavakkal: egy időszelet megélése annyi ideig *tart*, amekkora időtartamot ez az időszelet *prezentál* (Miller, 1984). De ha ez nem egy beágyazottsági viszony, akkor a megélt és a prezentált idő fogalmai két különböző dolgot jelentenek. Hogyan lehetséges konkurenciáról beszélni a megélt idő és *valami más*, egy eltérő értelemben vett idő között? Érthetünk-e mást „konkurencia" alatt, mint hogy két történés *ugyanabban az időkontextusban* párhuzamosan történik? Ha a két időkontextus között csupán valami mennyiségi kapocs van, és radikálisan más módon értjük ezek időfogalmait, akkor az állítólagos konkurencia legfeljebb is csak valamiféle korreláció. Végeredményben a menekülőutat nem tartom járhatónak.

Nem csak az időkontextusok összeegyeztetése jelent komoly nehézséget az időérzékeléssel kapcsolatban. Legalább ekkora kihívással jár az a másik összeegyeztetési probléma, mely az érzékelés pillanatnyisága és az időben *kiterjedt* folyamatokra vonatkozó változás fogalma között feszül (Rashbrook, 2013). Az alapprobléma a következő. Amit érzékelünk, azt most érzékeljük, egyetlen adott pillanatban. Másképpen szólva, mindig *éppen* most van a számunkra. (Ha ezt valaki tagadni akarja, olyan paradox mondatok megmagyarázására fog kényszerülni, mint például „épp máskor is érzékelek".) Ahhoz azonban, hogy a dolgok változását felfogjuk, időben kiterjedten kell érzékelnünk. Ha például egy labdát látok elrepülni, akkor ahhoz, hogy érzékeljem, hogy a labda mozog és hogy miként mozog, valami módon *egyesítve* kell érzékelnem a mozgásának különböző fázisait. Nem elég látnom valamely pillanatban az egyik helyen, *majd* egy másik pillanatban egy másik helyen. Kell legyen egy egyesített perspektíva, amelyben éppen magát a különbséget vagy tendenciát érzékelem, és ez a perspektíva valamikor *éppen* teljességében adott kell legyen. Vagyis ha érzékelésről van szó, már nem működik a naiv russelli definíció, miszerint a mozgás pusztán azt jelenti, hogy az objektum különböző időkben különböző helyeken van. Nevezzük ezt a problémát a hivatkozhatóság kedvéért „*fenomenológiai Zénón-paradoxonnak*".

Egy ígéretes megoldási stratégia, ha pillanatnyi tulajdonságokból próbálunk meg levezetni időtartamra vonatkozó, kiterjedt jellemzőket. Nevezzük ezt *extrapolációs megközelítésnek*.

Motiválhat minket, hogy a matematikában is használatosak olyan rutinmódszerek, melyekkel

egy adott f valós függvénynek pusztán egy adott x helyre vonatkozó tulajdonságaiból nagy hatékonysággal lehet következtetni az f függvény *kiterjedt* tulajdonságaira. Ilyen módszer például az úgynevezett Taylor-sor képzése, mely a függvények egy széles csoportjára (a deriválható függvényekre) működik. Tegyük föl, hogy ismerjük, hogy az f függvény értékét, meredekségét, meredekségének változását, és így tovább (azaz az első néhány deriváltját). Ezeket sorban kiterjeszthetjük az x hely környékére: az érték kiterjesztésével a grafikonon egy vízszintes vonalat kapunk, a meredekség kiterjesztésével egy esetleg ferde egyenest, a meredekség változásának kiterjesztésével meggörbül az egyenes, és így tovább. A módszer olyan hatékony, hogy például a szinusz-függvény pusztán néhány iteráció után meglepő pontossággal kirajzolódik az adott x hely környékén. De nem kell előre megadni egy célfüggvényt, a tulajdonságok bármilyen adott sora kialakít valamilyen görbét.

Az elvet a labda érzékelt mozgásánál is alkalmazhatjuk. Tegyük fel, hogy ismerjük a labda egy pillanatnyi helyzetét a látómezőben. Ezzel rögzítettünk egy adott helyet egy adott időpillanatban, amelyet a labda biztosan elfoglal; már csak az a kérdés, hogyan mozgott a labda ennek az időpillanatnak a környékén. A keresett mozgás nyilván számos faktorra bontható szét, például a labda fizikai mozgására, a fej és a szem mozgására, a közbeeső fénytörő közegek jellemzőire és így tovább, melyek eredőjeként a látómezőbeli mozgás összeáll. Ezek a faktorok azonban az érzékelés szintjén irrelevánsak, hiszen csak az önállóan leírható látómezőbeli mozgást vizsgáljuk. Tegyük föl, hogy matematikai értelemben tudunk rendelni a látómezőhöz egy mérhető síkot, melyen értelmezhetők a mozgással kapcsolatos mennyiségi jellemzők (sebesség, irány, gyorsulás és így tovább). Ha ismerjük a labda látómezőbeli sebességét *a rögzített időpontban*, akkor már hozzárendelhető egy egyenletes mozgás, ami kiterjeszthető időben. Ha a sebességén kívül ismerjük a gyorsulásának, illetve kanyarodási szögének értékét is *a rögzített időpontban*, még pontosabban írható le a mozgása, hiszen így bizonyos mértékig a nem egyenletes mozgásról is számot tudunk adni. Ha a gyorsulás és kanyarodás változásának mértékét is ismerjük *a rögzített időpontban*, még pontosabb leírást kapunk a keresett mozgásról; és így tovább. Még ha azt is gondoljuk, hogy a mozgás fogalmát meg kell előzze az időbeli kiterjedtség fogalma (amiben nem feltétlenül osztozom), akkor sincs alapunk vitatni, hogy néhány puszta mérőszámból indultunk ki, és egy kiterjedt jellemzéshez jutottunk.

Úgy vélem, ez a megközelítés alapvetően működik. Az az introspektív megfigyelés is mellette szól, hogy a bonyolult mozgásokat általában viszonylag gyenge közelítésben érzékeljük, és a mozgásról alkotott benyomásunk jelentős részét a kognitív kontextus adja. Egy ma élő, fizikában

jártas embernek nehezére esne egy elhajított nehéz test mozgását nem parabolának *látni*, Galilei előtt azonban egészen más mentális modell határozta meg az ilyen mozgások felfogását.

Néhány probléma azért felmerül az extrapolációs megközelítéssel kapcsolatban. Egyrészt, nehéz így magyarázni a drasztikus, meglepő változásokat. Elvégre az extrapoláció éppen arról szól, hogy viszonylag sima, meglepetésmentes kiterjesztést vetítünk a kiinduló pont köré. Másrészt az, hogy a közelítő paramétereket ki kell bontani kiterjedt adatokká, bonyolultabb magyarázatnak tűnik, mint néhány különböző időbeli állapot eleve adott egyidejű ismerete. Bizonyos értelemben ugyanis a pillanatnyi értékek sora, amelyekből az extrapoláció kibomlik, maga lép az intervallum helyébe. Nem világos, miért lenne jobb egy ilyen értéksor, mintha közvetlenül az intervallumban felvett egyes értékek lennének adva. Miért volna jobb tíz deriváltfüggvény, mint tíz konkrét pont egy függvénygrafikonon, vagyis tíz *már készen kapott* érték?

A fenomenológiai Zénón-paradoxon másik lehetséges megoldása tehát, ha azt mondjuk, eleve a világ egy kiterjedt intervallumát érzékeljük, de valamiképpen egyetlen elmepillanatba egyesítve, tömörítve. Így szintén nem kell feladnunk azt, hogy érzékelésünk tartalma egyetlen pillanatban, a mostban van. Azt mondjuk, hogy ami ebben a pillanatban megjelenik, az egy intervallumot *prezentál*. Úgy gondolom, ezt a konkrét problémát ez a megközelítés valóban meg is oldja, így is marad azonban egy további tisztázandó nehézség.

Amikor a szubjektum és a világ idejének viszonyáról beszélnek, gyakran grafikonnal szemléltetik az adott elképzelést. Ezek a grafikonok többnyire úgy néznek ki, hogy két vonal halad vízszintesen egymás alatt, a szubjektum és a világ idővonala. Az idő előrehaladása jellemzően balról jobbra értendő. A grafikon általában egy pillanatképet mutat arról, hogyan viszonyul éppen a szubjektum ideje a világ idejéhez. Ha a szubjektum egy saját pillanatában a világ egy kiterjedt időintervallumát észleli, akkor a szubjektum vonalán lévő pont a világ vonalán lévő intervallummal lesz összkötve, vizuálisan tehát a szubjektum pontjából két vonal halad a világ vonalának (az intervallum kezdő- és végidőpontjához tartozó) egy-egy pontjára. Világos, hogy egy ilyen ábrát animálhatunk is, célszerűen a szubjektum szempontjából lejátszva. Természetesnek tűnik, hogy az animációnak úgy kell kinéznie, hogy a két összekötő vonal folyamatosan jobbra halad; ami megfelel annak, hogy a szubjektum folyamatosan új észleleteket fogad be. Azonban ezzel az elképzeléssel többszörös probléma van.

Egyrészt, ha ezt a folyamatos jobbra történő mozgást egy A-sorként képzeljük el (egyszerűen mert az animált ábra lejátszása időben történik), akkor azonnal fellép az A-sorokkal kapcsolatos regresszus. Az, hogy az egész modellt egy grafikonon ábrázoltuk (vagyis lényegében: beágyaztuk

egy grafikonba), eleve szinte kikényszeríti, hogy a beágyazottsággal kapcsolatos problémák fellépjenek.

Másrészt, ekkor a világvonal minden pontja folyamatosan érzékelve lesz egy bizonyos ideig, amíg ki nem kerül a világvonalon mozgó intervallumból. Vagyis ugyanaz a fenomenális tartalom kitartottan kell jelen legyen, miközben a tartalmak a két szélén ki-belépnek az intervallumba. Ez csak akkor működhet egyáltalán, ha az elemi fenomenális tartalmakat olyan atomokként fogjuk föl, amelyek a többi tartalmi elem ki-belépésétől függetlenül változatlanul lehetnek jelen. Nem pusztán bizonyos aspektusok változatlanságáról van ugyanis szó (mint például: „a labda továbbra is piros"), hanem *konkrét tartalmak* megmaradásáról az észlelet egészének változása mellett.

Nem nagyon tudom elképzelni, egyáltalán mit jelenthetne ez. Tegyük föl, hogy épp jobbra mozdítom a fejemet. Nyilvánvalóan minden, ami a látóteremben van, egyszerre fog mozogni, azaz megváltozni. Érthetetlen, miképpen felelhetne ugyanennek a változásnak az érzetéért valami olyan közvetlenül adott tartalom, amely állítólag állandó ebben az észleletben.

De ha csak egy apró villanás történik, akkor is minden újraértelmeződik. Tudom például, hogy *csak* az apró villanás történt, más nem, és ezt egyesítetten, egy szintézis perspektívájából tudom. Vagyis amennyire továbbra is tudatosítom a látómező egy másik (prezentált tartalmában akár változatlan) részét, épp annyira már a villanás kontextusában tudatosítom. A tapasztalásban nem a részek változása felel az egész változásáért, hanem az egész változása eredményezi a részek újraértelmeződését.

Azon nem tudunk mit változtatni, hogy amennyiben a szubjektum idejét a fentihez hasonló egyenletes előrehaladásként gondoljuk el, úgy a szubjektum idővonalán egy pont fog egyenletesen jobbra mozogni. Akkor talán azzal van a baj, ahogyan a világvonal intervallumát hozzárendeltük? Történhetne az animáció például úgy is, hogy az általános jobbra haladás közepette a világvonalon lévő intervallum egy ideig egy helyben marad, majd hirtelen ugrik jobbra úgy, hogy nem képez metszetet az előző állapottal.

Ez azonban nem megoldás az előbbi problémára. Annyiban ugyan sokkal jobb a helyzet az egyenletesen mozgó intervallumhoz képest, hogy az egész tartalom egyszerre, egészében változik meg, és így nincsenek részleges cserélődések, vagyis nem kényszerülünk a fenomenológiai atomizmus elfogadására. Vegyük viszont észre, hogy hiába diszkrét az intervallum ugrálása, egyazon világidőbeli pont a szubjektum több időpontjához is hozzá lesz rendelve, amíg az intervallum rajta időzik. Nem az az igazi gond, hogy az intervallum a csúszása közben úgymond hosszasan súrol egy-egy pontot, hanem már önmagában az, hogy hosszasan időzik ugyanazon

pont fölött. Ha ugyanis az intervallum helybenmaradása közben semmilyen változás nem történik a fenomenális térben, miből venné észre a tudat, hogy halad az idővonalon, és hogy éppen egy kitartottság áll fenn? Egyáltalán milyen értelemben is kitartottak ezek az állapotok, ha a tudat számára a kitartottság végül is fenomenálisan nem érhető tetten mint időbeli haladás? Ha pedig a kitartottság érzete egy konstituens fenomenális karakterként van jelen, mi szükség az időbeli kitartottságra, helybenmaradásra ennek a magyarázatához? Ha pedig a kitartottság érzete az időbeli haladáson alapszik, akkor mégiscsak folyamatosan változik valami, ami az időbeli haladást prezentálja (valamiféle fenomenális óra). Ha pedig folytonosan változik valami, akkor a szintézis perspektívájából nézve maga az észleleti egész változik folytonosan; így visszajutottunk a folytonosan mozgó intervallumhoz.

Két további probléma is van még. Ha a tudat diszkrét állapotokból lép egymásba, melyek hosszan kitartottak, hogyan lehetséges, hogy folytonos mozgásokat érzékel? Illetve hogyan lehetséges, hogy saját tudatállapotaink rákövetkezését észleljük, ha mindig csak épp valamilyen diszkrét állapotban vagyunk?

Úgy látszik, a lejátszás elképzelése nem csak azért nem működik, mert ki van téve az A-sorral kapcsolatos regresszusnak, hanem azért sem, mert végeredményben nem képes az észlelt mozgások és változások magyarázására.

Mit lehet akkor tenni? A kétféle idő problémáinak tanulsága alapján teljesen külön kell választanunk a szubjektum idejéhez köthető aktualizáló *bekövetkezést* és a világ idejéhez köthető dinamikus *mozgásokat*.

Bekövetkezés helyett egyszerűen megtapasztalást kellene mondanunk. Az ezzel kapcsolatos problémák alapvetően a *rákövetkezés*sel kapcsolatosak, vagyis azzal, miként kerülünk egyik megtapasztalásból a másikba. Azonban aligha adhatunk leírást a megélés nem beágyazható meta-idejéről, mely a rákövetkezésért vagy valami annak megfelelő jelenségért felel.

A mozgásokkal kapcsolatban kopernikuszi megoldást javaslok. Miután elengedtük a lejátszás elképzelésének dogmáját, a mozgások dinamizmusát hagyjuk csak bent a világban. Számomra teljesen elfogadhatónak tűnik az elgondolás, miszerint világ önmagában és beágyazottan dinamikus, és a tudat statikusan hatol be ebbe a dinamikus térbe. Úgymond a statikus játssza le a dinamikusat, és nem fordítva. Talán így kellene helyesen érteni a „mozdulatlan mozgató” antik elképzelését.

Ha mégis nehezünkre esik, hogy az előbbi módon használjuk a „dinamikus” szót, gondolhatunk a világ dinamikusságára úgy is, mint olyan diszpozícióra, melyet a fenomenális tudat

dinamikusként *észlel*, amikor a világ egy perspektívájába helyezkedik. Akár így fogjuk föl, akár nem, az egyik legfőbb kérdés az, hogy egy statikus fenomenális tudati mező miként adhat számot dinamikus tartalmakról.

6. Atemporális fenomenológia

Ebben a részben igyekszem meggyőzően érvelni amellett, hogy egy statikusan adott fenomenális mező is képes felelni dinamikus tartalmakért. Vagyis igaz ugyan, hogy a világ, amit látunk magunk körül, dinamikusként adódik a tapasztalatunkban, mégis, ha jobban odafigyelünk, bizonyos mértékig leleplezhetjük, hogy mindezek a dinamikus jelenségek valójában egy statikusan adott egésznek a tulajdonságai. Nem akarom azt mondani, hogy ezek „emergens" tulajdonságok, az érzékelt világ teljesen természetes jelenségeinek tekintem ugyanis őket. Úgy sem akarok fogalmazni, hogy ezek pusztán „illuzórikus" tulajdonságok, hiszen teljesen realista vagyok velük kapcsolatban. A kezdő ihletet ennek ellenére néhány vizuális illúzióból fogom venni.

Személy szerint mindig is igen szórakoztatónak találtam azokat az ábrákat, melyek fő rendeltetése, hogy, kihasználva érzékeink naivitását, átverjenek minket. Az ilyen képen görbének tűnik, ami valójában nem az, kisebbnek tűnik, ami ugyanakkora, vagy éppen olyasmi látszik látszódni, ami nincs is ott. Legkülönösebbek mégis azok a képek, amelyek mozgásban lévőnek tűnnek, mégpedig akkor is, ha a legkevésbé okos kijelzőn, egy könyv statikus, nyomtatott lapján foglalnak helyet. Az ilyen képeket (illetve az általuk kiváltott hatást) mozgásillúzióknak is nevezik.

Az egyik legismertebb és leghatásosabb mozgásillúzió a PDI (*Peripheral Drift Illusion*, esetleg Faubert-Herbert-illúzió vagy Fraser-Wilcox-illúzió). Gyakran Forgó Kígyók fantázianéven találkozhatunk vele. Egy ábrán vonalak vagy kígyók tekerednek körbe koncentrikusan. Forgásirányban a mintázatuk sötét-világos színátmenet, ami periodikusan újrakezdődik. Az ábra mozogni látszik, különösen, ha nem pont az ábrára nézünk. Hogyan lehetséges, hogy valami mozogni látszik, miközben nem mozog? A prózai magyarázat az, hogy a szem apró mozgásai (azaz a mikroszakkádok) felelnek a mozgás benyomásáért, és az illuzórikus mozgás sebessége is ezeknek az apró mozgásoknak a paramétereitől függ. Vagyis végső soron valódi eredeti mozgás van a dolog mögött. Ám még ha így is van, szöget üthet a fejünkbe a gondolat, hogy érzékelésünkben valami önmagában nem mozgó dolog mozgóként tűnik föl, mégpedig igen intenzíven mozgóként.

Egy szintén igen meglepő, mozgással összefüggő illúzió az úgynevezett phi-jelenség. Ezúttal nem egy statikus ábrát nézünk; az illúzió abban áll, hogy meglehetősen tévesen észleljük a mozgás alapvető jellegzetességeit: diszkrét változásokat játszanak le, de folytonos mozgást látunk. A

klasszikus változatban kétoldalt egy-egy pötty (vagy más alakzat) helyezkedik el. Ha ezek megfelelő ütemben villognak (hasonlóan egy vasúti átjáró piros jelzéséhez), akkor beállhat annak illúziója, hogy valójában egyetlen pötty cikázik jobbra-balra, mégpedig folytonos mozgással. Egy másik változatban sok pötty helyezkedik el kör alakzatban. Gyors egymásutánban egy-egy pötty rövid időre eltűnik, az eltűnési effekt körbe-körbe fut az alakzaton. Ha beállt az illúzió, egy komplementer színű pöttyöt látunk körbehaladni, mégpedig meglepően folytonos, egyenletes mozgással. Ennek az egyenletes mozgásnak mintha semmi köze nem lenne az eredeti szaggatott villogáshoz.

Ha egyes mozgások (vagy legalább azok egyes aspektusai) illuzórikusak, akkor fölmerülhet bennünk, hogy bizonyos értelemben minden érzékelt mozgás alapja illúzió. Egyszerűbb ugyanis mindent egyféle érzékelési szisztémára visszavezetni. Erről komoly vita zajlik az időérzékelés filozófusai között (Dainton, 2010; Paul, 2010).

Bár épp egy statikus alapú fenomenológiát szeretnék leírni, ahogy említettem, egyáltalán nem illúzióként fogom fel az érzékelt mozgásokat. Szerintem ugyanis az, hogy a labdát mozgóként érzékeljük, ugyanolyan fajtájú tulajdonsága, mint hogy, teszem azt, pirosnak látjuk. Márpedig a pirosságot nem szokás illúziónak titulálni. És mivel a mozgás érzete éppúgy egy teljesen rendes tulajdonság, mint a piros érzetminőség, úgy gondolom, éppúgy statikusan is érzékeljük.

Bármikor, amikor a saját fenomenológiámra reflektálok, az az érzésem, hogy éppen most találom benne magam ebben a pillanatban. Ha egy mozgást látok, bár minden ízében dinamikusnak mutatkozik, mégis hirtelen adódik, és bizonyos értelemben befejezettként. Vagyis a reflektív tudatosításban a mozgás már egészében megragadottként van jelen. A huzamosabb ideig tartó folytonos mozgások esetében, bár a mozgás egésze nyilvánvalóan nem egyetlen pillanatban adódik, a reflexióban vizsgált perspektíva mindig valami befejezettet mutat. A folytonos, animált mozgás érzete nagy erőkkel gerjeszti azt a benyomást, mintha a tudatom is részt venne ebben a mozgásban. Ez azonban alapjaiban kérdőjeleződik meg, mikor tudatosítom, hogy a helyzet eleve befejezettként és egészében megragadottként adódik.

Állítólag lehetséges, hogy valakinél a folytonos, animált mozgás benyomása teljesen hiányozzon. Az ilyen kondíciót mozgásvakságnak (akinetopsia) is nevezik. Nem tudom az ilyen kondícióban lévő ember fenomenológiáját hitelesen átérezni, de úgy sejtem, ez az állapot lényegében nem nagyon különbözik bármilyen más tulajdonságra való érzéketlenségtől, például a színvakságtól. Ezt természetesen nem úgy értem, hogy hasonló mechanizmusok társulnának hozzá, vagy hogy hasonló megéléssel járna. Pusztán arra utalok, hogy ezeknél az embereknél is

jelen lehet az az érzékleti bázis, amelyhez a mozgásérzetek általában szorosan kapcsolódnak, és esetükben az animáltság érzete pusztán mintegy rétegként hiányzik róla. Hasonlóan ahhoz, amiként a színvakság esetében a színek megkülönböztetésének rétege hiányzik az egyéb tekintetben normális észlelési alapról. Ha ez így van, akkor a mozgásvakság kondíciójában lévő ember is hozzáfér az *időben kiterjedt* általános tapasztalás valamilyen alaprétegéhez, de nem képes beazonosítani fölötte az animált mozgást. Ha a mozgásvakság kondíciója az időben kiterjedt érzékelés általános hiánya lenne, az összes érzéket érintenie kellene, az esetbeszámolók azonban csak a látással kapcsolatban említik.

Az érzékelt idővel és temporális tulajdonságokkal kapcsolatos vitákban és elmélkedésekben gyakran összekeverednek az idő különböző, jelentősen eltérő fogalmai. Mivel a szokványos időtapasztalat többféle tulajdonságtípus összjátékának eredménye, a tisztább kép érdekében ezeket nagy gonddal el kell különítenünk. Konkrétan négy idő-szerű fogalom elkülönítését javaslom, amelyek többé-kevésbé függetlenül tárgyalhatók:

Struktúra: Temporális struktúra alatt azt a *mértékkel és relációkkal bíró rendszer*t értem, mely sorrendezi, összemérhetővé teszi és kontextualizálja a tapasztalatok időbeliségét. A struktúra fogalmi keretek közé emelhető, az elméleti, fizikai leírások is erre épülnek az empirikus kapcsolódáson keresztül. A struktúra megjelenik a rövid- és hosszútávú memóriában, az aktuális tapasztalatban, a jövőre vonatkozó tervekben és a fiktív történetekben is. A temporális struktúra eleme például több egymás utáni zenei hang sorrendje és hossza.

Animáltság: Az éppeni, animált mozgás vagy változás egy közvetlen érzéki tapasztalat. Valamilyen *tendenciával rendelkezik*, egy haladást jelenít meg. Az animáltság megvalósítója lehet például egy észlelt mozgás, aminek általában valamilyen irány-tendenciája is van. Lehet továbbá egy hang erősödése, egy szín halványodása, vagy bármely más éppen zajlóként adódó változásérzet.

Rákövetkezés: Rákövetkezés alatt az érzetek rákövetkezését értem. Tehát nem azt, ahogy a jelenségek egymásutánisága adódik az érzékelésben, hanem aminek keretében egyik érzékelésből *átkerülünk* a következőre.

Kitartottság: Fenomenális tapasztalásunk a kitartottság érzésével jár együtt. Nem csak egy pillanatra vagyunk benne a tapasztalásban, hanem úgy tűnik, a tudatunk bizonyos értelemben *időzik* a tapasztalatban.

Ha elkezdjük különféleképpen összepárosítani a fenti fogalmakat, esetleg egy már ismert és tárgyalt probléma új megközelítését kapjuk. Ha például a struktúrát a kitartottsággal párosítjuk, a konkurencia fogalmának egy interpretációját kapjuk (a naiv elképzelés szerint a kitartottságnak

is mértéke van, éppen addig tart, mint amilyen időhossz a hozzá rendelhető struktúrában adódik).

Ha a struktúrát az animáltsággal párosítjuk, például az a kérdés adódhat, hogy vajon redukálható-e az animáltság a struktúra tulajdonságaira. Ha így van, akkor az akinetopsia kondíciójában lévő ember valamilyen meghibásodott vagy hiányos időstruktúrát érzékel, és pusztán ebből adódik az animált mozgás érzetének hiánya. Én inkább arra hajlok, hogy struktúra és animáltság között ugyan van összefüggés, de az animáltság alapvetően egy további, a struktúrához képest kontingens tulajdonság.

Azt hiszem, a legérdekesebb párosítás, amikor az animáltságot és a rákövetkezést párosítjuk. Ez egy olyan problémára fog rávilágítani, melyet az időérzékelésről szóló viták eddig kevéssé érintettek. A hétköznapi időtapasztalatban úgy tűnik, mintha az animált mozgások egyúttal olyan dinamikus jelenségek lennének, melyeken keresztül eljutunk egy későbbi tapasztalásba. Természetesen én tagadom ezt, hiszen sem az introspekciómmal, sem a statikus fenomenális mező koncepciójával nem fér össze. Ha mégis elfogadnánk, hogy a rákövetkezés az animált mozgások függvénye, egy temporális embeddista elméletben találnánk magunkat.

Ha a labda röptét nézzük, és közben reflektálunk a tapasztalásunkra, esetleg egy ilyen gondolatsor keletkezik: „most látom a labdát A helyzetben, épp B felé tart, szemmel tartom, amíg B-ig jut, ezalatt én magam is eljutok abba az állapotba, hogy most már úgy vagyok, hogy B-ben érzékelem". Csakhogy valójában nem mondhatunk mást, mint hogy „a labda most B környékén repül, és ez a repülés úgy adódik, hogy A felől jött; egyúttal van egy-két közeli emlékkép arról, hogy a labda A-ban volt, és hogy A felől B felé tartott". Maga ez a beszámoló és az emlékképek is egyszerre adottak épp most. Bár el tudom mondani, hogy épp milyen a helyzet, és hogy épp milyen emlékképeim vannak arról, hogy mi előzte meg ezt a helyzetet, azt már jogosulatlanul gondolom, hogy azáltal jutottam ebbe a helyzetbe, hogy átéltem az átmenetet. Adódik tehát egy tévedéselmélet:

> **Fenomenális átmenet tévedése:** Úgy véljük, vannak különböző fenomenális állapotaink. Emellett tapasztaljuk az animált mozgásokat. Tévesen gondoljuk azonban, hogy az animált mozgások vezetnének át bennünket egy következő fenomenális állapotba.

Annak a vélekedésnek a mélyén, hogy vannak különböző fenomenális állapotaink, egy még mélyebb kontingencia-érzet húzódik meg. Nevezetesen, hogy lehetséges, hogy a dolgok másképpen legyenek. Vagy másképpen, lehetséges, hogy a számomra a jelenlegitől valami különböző helyzet legyen adott. Ezt a nagyon absztrakt és elemi szabadságkövetelést *szubjektív kontingencia tézis*nek nevezem:

Szubjektív kontingencia tézis: Lehet másképpen a számomra.

A szubjektív kontingencia tézis elsajátítása és az animált mozgások csábító látása együtt képes beterelni minket a fenomenális átmenet tévedésébe.

Hogy a rákövetkezés és az animált mozgások függetlenségét még elemibben átérezzük, tegyük föl, hogy mégis létezik valamiféle folytonos fenomenális rákövetkezés, és próbáljuk elképzelni a következő abszurd szituációt. Adott egy fenomenális állapot, melyben épp azt észlelem, hogy egy kaméleon színe úgy változik, hogy animáltan sárgából kékbe tart. Adott egy további fenomenális állapot, melyben épp azt észlelem, hogy ugyanennek a kaméleonnak a színe éppen animáltan pirosból zöldbe tart. Teljesen elképzelhető a kettő között egy folyamatos fenomenális rákövetkezés, amiben a sárgából-kékbe tapasztalata fordul át folyamatosan a pirosból-zöldbe tapasztalatába. Ha ez valóban elgondolható, akkor az animált átmenet elképzelése elveszti magyarázó erejét.

Ha nem számíthatunk az animált mozgásokra, mint amelyek átvezetnek minket egy következő fenomenális állapotba, egyáltalán miként történik ez meg? És honnan tudhatjuk egyáltalán, hogy korábban már voltak a jelenlegit megelőző fenomenális állapotaink? Hiszen ebben a pillanatban legfeljebb ilyen-olyan emlékképekkel rendelkezhetünk erről az előző fenomenális állapotról, ezek az emlékek viszont lehetnek akár hamisak is.

A rossz hírem ezzel kapcsolatban, hogy egyáltalán semmit sem tudhatunk más fenomenális állapotokról. Ha bármit tudnánk egy másik fenomenális állapotról, akkor az máris a jelenlegi fenomenális állapotnak a része lenne. Úgy tűnhet, saját múltbeli fenomenális állapotainkkal mégiscsak szorosabb viszonyban vagyunk, mint mondjuk más emberek elméjével, fenomenális tapasztalásával. Azt hiszem azonban, hogy ezt nem úgy kell felfognunk, hogy valamilyen metafizikai értelemben vett szoros kapcsolatban lennénk valamely más fenomenális állapottal, hanem pusztán úgy, hogy a jelen fenomenális állapot bizonyos értelemben fraktálszerűséget mutat. Vagyis a tapasztalatban találhatók olyan részek, melyek bizonyos tekintetben hasonlatosak az egészhez, és ezeket korábbi fenomenális állapotok perspektíváiként azonosítjuk be.

Talán könnyebben megbékélünk a fenomenális állapotok ismeretére vonatkozó korlátozottsággal, ha meggondoljuk, hogy a helyzet lehet sokkal rosszabb is. Mi lenne például, ha egyáltalán nem lennének más fenomenális állapotok? Honnan tudjuk, hogy van bármi más, mint ez az éppeni jelen pillanat? Nyomasztó, pesszimista gondolat, de számolnunk kell vele.

Tulajdonképpen valami ilyesmit állítanak azok filozófusok, akiket (elmefilozófiai) *atemporális embeddistáknak* fogok hívni. Egy atemporális embeddizmus (nyílt vagy bújtatott módon) eternalista megközelítés, vagyis úgy tekint a valaha volt, éppen lévő, és majd valaha is megjelenő dolgok

és események összességére, mint egy óriási statikus egész alkotórészeire, melynek időaspektusa egy puszta B-sor. A hétköznapi értelemben vett (időben fennmaradó) elméket azok pillanatnyi állapotaira redukálja. Ezeket a pillanatnyi állapotokat a statikus B-sorban helyet foglaló statikus entitásokként képzeli el. Bármiféle dinamikusnak tűnő tulajdonság is lelhető fel a hétköznapi értelemben vett elmékben, az redukálható ezekre az egyes pillanatnyi elmékre. A pillanatnyi elmék számára csak az az egy pillanat létezik, amelyet a B-idősorban képviselnek.

Ebbe a kategóriába sorolom Galen Strawson szelf-elméletét is (Strawson, 2002). Strawson a hagyományos értelemben vett személyt rövidéletű szelfek diszkrét sorozatára redukálja. A rövid életű szelfek egy-két másodpercig létező fizikai entitások, melyek olyan viszonyban állnak egymással, mint a gyöngyök, amelyek egy hosszú szálra vannak felfűzve. Az elmélet első kifejtésében Strawson (saját introspekcióján kívül) Ernst Pöppel eredményeire is hivatkozik, aki kognitív tudományos megközelítésben több írásában is foglalkozik az időérzékeléssel, és különböző kutatások alapján igazoltnak látja, hogy a tudat néhány másodperces ciklusokban képez összefüggő egységeket, „tudatos Most”-okat (Pöppel, 1978). Ahogy látom, egy-egy ilyen összefüggő egység tudatossága teljes mértékben megfeleltethető az általam leírt statikus fenomenális tapasztalat beágyazott perspektívájának. Világosnak tűnik, hogy a rövid életű konstitúció, ami a szelfet fizikai értelemben alkotja, egyúttal a már készen adódó, statikus fenomenális tartalom elérését is biztosítja hozzá.

Az antiembeddista tanulsága ebből az, hogy a világ egy perspektívájába belehelyezkedni úgy lehet, hogy a perspektíva beágyazott magyarázatához ilyen-és-ilyen rövidéletű beágyazott (mondjuk fizikai) szelf-konstitúció legyen rendelhető. Az atemporális embeddista viszont ennél többet követel. Számára a világi viszonyok azok, amelyek előre adottak, és ebbe kell beágyazódnia a pillanatnyi szelfek rendszerének, magyarázatot adva egyúttal a hétköznapi értelemben vett elme jelenségére.

Nem világos viszont, hogy a pillanatnyi szelfek rendszere hogyan képes beváltani azt az ígéretét, hogy megmagyarázza a pillanatnyi szelfek közötti relációt, és alapot adjon arra, hogy higgyünk a korábbi fenomenális állapotokban. Vegyük például Strawson egy szálra felfűzött gyöngyeit. Ha ezeket a gyöngyöket, metaforikusan értve, szétszórnám egy tálban, vajon pusztán ettől változna-e a belső állapotuk? Úgy gondolom, hogy nem, hiszen a releváns mentális értelemben zárt egészet alkotnak. A körülöttük lévő relációkon ugyan változtattam, azokat megszüntettem, de teljesen érintetlenül hagytam a gyöngyök saját belső világát. Ha a gyöngyök sorbarendeződési módját pusztán külső relációk határozzák meg, akkor az nem fog megjelenni egy-egy gyöngy

belső világában, hacsaknem valamilyen értelemben fenomenális externalisták vagyunk (amit visszautasítok, hamarosan kiderül, miért).

Egyes nézetek szerint a relációk megváltoztatása nagyon is maga után vonja bizonyos belső tulajdonságok megváltozását is. (McTaggart is részben erre hivatkozott, amikor számba vette a lehetőséget, hogy az időtulajdonságok esetleg puszta relációk.) De még ha ez igaz is, nem hiszem, hogy éppen a gyöngyhöz tartozó fenomenális tartalmakat érintené.

Felmerülhet, hogy a gyöngyök közötti relációt talán az adja, hogy a gyöngyök részben átfedésben vannak egymással. Ekkor viszont ugyanabba a problémába fogunk ütközni, mint fentebb a mozgó intervallumnál: meg kell engednünk, hogy egyes fenomenális résztartalmak többszörösen felhasználhatók legyenek, vagyis elfogadjuk a fenomenológiai atomizmus valamilyen formáját (amit a fenomenológiai holizmus javára fogok mindjárt visszautasítani).

Talán eleve kicsit túl könnyedén beszélünk a fenomenális tapasztalatok rákövetkezéséről, és kevéssé tudatosítjuk, tulajdonképpen miknek a váltakozásáról is beszélünk. Vegyük most célzott vizsgálat alá a fenomenális mező tulajdonságait.

Először is vegyük észre azt az egyszerű tényt, hogy a tudatban valami vagy teljesen határozottan adott, vagy pedig egyáltalán nem adott. Ezt nevezhetjük *határozottsági elvnek* is. Ha valami csak bizonytalanul, homályosan vagy perifériásan adott, akkor valójában egy ilyen bizonytalan, homályos vagy perifériás észlelés maga az, ami adott, és az teljesen határozottan adott. Ha egy észleleti egészben egy elméletben bizonyos helyen valamilyen kontingencia lenne, és ott többféle dolog is szerepelhetne, akkor a tapasztalás gyakorlatában ezek közül valamelyik konkrét dolog fog szerepelni. Különben azt kellene mondanunk: nem tudjuk mi van ott, mivel nem érzékeljük.

Egy lehetséges ellenvető megjegyzés a következő. A tudat perifériája egészen mást jelent, mint mondjuk a látómező perifériája, és az előbbi az, ami esetünkben számít. Képesek vagyunk például a látómező szélére koncentrálni, és ekkor valóban lehet azt mondani, hogy a tudati fókuszba a kevésbé artikulált tárgy határozott képe kerül. Ám a látómező más perifériái ugyanebben a pillanatban továbbra is a tudat periférián maradnak, és éppen emiatt nem elég határozottak (sőt, akár a látómező közepe sem elég határozott, ha nagyon belemerülünk egy oldalsó foltra való koncentrálásba). Más dolog tehát határozottan tudatosított perifériás ingerekről beszélni, és más a tudat perifériáján lévő ingerekről.

A válaszom egyszerűen az, hogy természetesen így van, a tudatmező maga is rendelkezik fókusszal és perifériákkal. Teljesen adekvátnak tűnik, amikor például a gestaltpszichológia úgy írja le a *tudatmezőt*, mint ami bizonyos tekintetben magához a látómezőhöz hasonlatos. A

látómező közepén van egy élesen fókuszált terület (fovea), ezt veszi körbe egy kevéssé élesen, de még mindig valamennyire fókuszált terület (parafovea), és az ezen kívül eső rész már sokkal elnagyoltabb, perifériás (perifovea). A gestaltista Aron Gurwitsch klasszikus leírásában a tudatnak van egy fő tárgya (mint a hold az égen), ami a figyelem központjában áll; körülötte adott egy tematikus horizont (mint a holdudvar), ami ezt bizonyos mértékig kontextusba helyezi. Mindezt pedig körülveszi a perifériás tudati tartalmak homályos mezeje (mint az égbolt többi része), melynek tartalmai már nem (vagy csak alig) kapcsolódnak a fő tárgyhoz (Gurwitsch, 1957). Nos, rendben, nézzünk egy elemet a tudat perifériájáról. Milyen értelemben mondhatjuk, hogy ez nem elég határozott? Azt hiszem, végeredményben semmi mást nem mondhatunk róla, mint hogy nincs a fókuszban, hanem a periférián van. Nem mondhatjuk, hogy a periférián levésének nincs egy határozott fenomenális karaktere. Tegyük föl, hogy hirtelen rákoncentrálunk valamire, ami előzőleg a tudat perifériáján volt. Ez valójában azt jelenti, hogy éppen adott egy perspektíva, mely egy bizonyos tartalmat határozottan úgy reprezentál, hogy előzőleg nem volt ennyire határozott. Ez azonban csalóka, hiszen nem megengedett módon arról akar számot adni, mi és milyen módon volt adott egy állítólagos előző fenomenális mezőben. A hirtelen tudatosítás tapasztalata úgy tünteti föl a korábbi tapasztalatot, miszerint az határozatlanabb volt. Maga ez a benyomás viszont egészen határozott. Ha pedig valami éppen, azaz kurrens módon a periférián van, az éppen egyúttal határozottan olyan, amilyen: perifériás.

Egy további ellenvetést is lehet tenni. Talán a tudatmező perifériáin lévő tartalmak, még ha önmagukban jól meghatározottak is, esetleg valamiféle gyanús ködbe vesznek, és az adott pillanaton belül sem lehet határozottan megmondani, mi az, ami még beletartozik a tudatos mezőbe, és mi az, ami nem.

Ez lényegében egy externalista nézet, hiszen a tudatmező széleit kivezeti a külvilágba. Hogyan volna azonban lehetséges, hogy valamely konkrét tartalomról nem dönthető el, hogy része-e a tapasztalásnak? A tapasztalás tartalma éppen azt jelenti, hogy mely dolgok adottak, mégpedig konkrétan adottak a tudatban. Ha ezt tagadjuk, bizonyos értelemben a tapasztalást magát tagadjuk. Röviden szólva, ha egy olyan elméleti kontingencia van a tapasztalati téren belül, mely kétessé teszi, hogy egy adott tartalom része-e a tapasztalásnak, akkor a határozottsági elv alapján ez a kontingencia a gyakorlatban, éppen most, fel lesz oldva. Vagy úgy lesz feloldva, hogy a dolog nincs ott a tapasztalásban; vagy pedig úgy, hogy ott van.

Ahogy már utaltam rá, szélsőségesen megengedő vagyok azzal kapcsolatban, miféle dolgok képezhetik a fenomenális tapasztalás részét. Implicit módon a konstituenseknek jóval több fajtája

lehet jelen, mint ahogy általában a fenomenális mezőről beszélni szokás; például intencionális és kognitív tartalmak, érzelmek, emlékek vagy akár egész világképek. Bár az érzéki benyomások erősen dominálják az átélést, ezeket át-átszövi számos nem érzéki jellegű tudatos tartalom. Hogy ezt belássuk, elég ha arra az egyszerű esetre gondolunk, amikor egy lakás interiőrjének érzéki benyomása egyúttal egy rendkívül erős hangulattal is jár. Aligha lehetne azt mondani, hogy a hangulat maga érzéki benyomás lenne. Mégis, mi lenne jobban összefonódva az *átélés* fogalmával, ha nem egy hangulat? Úgy vélem, minden, ami kurrens módon átéltnek vagy tudatosítottnak nevezhető (bármilyen gyengén vagy implicit módon is legyen jelen), egyúttal a fenomenális tapasztalás tartalmának tekintendő. Annál is inkább, mert teljesen beleillik a fenomenális tapasztalás klasszikus nageli kritériumába: van olyan, hogy *az adott állapotot átélni*. Márpedig, minden, ami szubjektív és tudatos, ilyen: átélhető.

Természetesen az érzékelt idő-tulajdonságok is a fenomenális tapasztalás részei. A *temporális struktúra* nyilvánvalóan áthatja a legtöbb fenomenális tartalmat, míg a *kitartottság érzése* a tudatmező egészére jellemző globális tulajdonságnak tűnik. Amint már említettem, az *animált mozgásokkal* kapcsolatban arra az egyszerű nézetre hajlok, hogy az animáltság épp olyan szokványos tulajdonság az érzékelésben, mint a szín vagy a hangmagasság. De esetleg azt is járható útnak találom, hogy (a fenti gestaltista megközelítést folytatva) az animált mozgásokat a temporális struktúra gestalt-jelenségeiként értelmezzük. E nézet szerint bizonyos módon érzékelt bizonyos temporális együttállások mozgásérzet-gestaltokká állnak össze. Én azért nem ezt a megközelítést választom, mert kinyitna egy emergentista értelmezési keretet, amit a fenomenális tartalmakkal kapcsolatban haszontalannak tartok. Ugyanis a fenomenális tartalmak pontosan azok, aminek adódnak, teljesen fölösleges egy emergens szintet bevezetni ezen felül. Ha ezt tesszük, miért nem térünk át rögtön ennek az emergens szintnek a tárgyalására, mint a fenomenális tartalmak tulajdonképpeni helyes kontextusára?

Bár a belefoglalandó tartalmak típusait illetően szélsőségesen megengedő voltam, tisztában vagyok vele, hogy a fenomenális mező egyáltalán nem feltétlenül olyan részletes, mint amilyennek mutatja magát. E tekintetben is a látómezővel hasonlíthatjuk össze: számos hézag található benne, mégis egy koherens egésznek tűnik. Ez a kognitív tartalomra is vonatkozik. Lehetséges, hogy még maga a racionalitás is csak valamiféle kontingens összetevője a fenomenális mezőnek. (Gondoljunk azokra az álmokra, melyekben az álmon belül még minden rendkívül logikusnak mutatkozott, felébredve azonban már csak egy összefüggéstelen masszának láttuk az egészet. Miért ne lehetne a hétköznapi racionalitás is épp ilyen sebezhető?) Ha ezt észben tartjuk, eleve el

tudjuk kerülni a fenomenális tartalmak koherenciájával, falszifikálhatóságával kapcsolatos viták jelentős részét.

Nem látom, hogyan lehetne másként, mint hogy a tudatmező egy holisztikus egészet alkosson. Ha nem így lenne, a résztartalmak atomizmusát kellene elfogadnunk. Gyakran azért tűnik egyetlen kiútnak az atomizmus, mert az adott elmélet egyszerűen nem működőképes, ha nem engedi meg bizonyos tudattartalmak többszörös felhasználását (mint például az egyenletesen mozgó intervallum esetében). Egyes kritikusai szerint az atomista megoldásokban az a leginkább kellemetlen, hogy újrafelhasználhatóságuk által publikussá teszi az érzetatomokat, ami pedig ellentmond a fenomenális érzetek privátságával kapcsolatos alapvető intuíciónak (Bernáth és Inan, 2023). Hajlok rá, hogy részlegesen egyet értsek ezzel a kritikával. Az igazi problémát azonban nem ebben látom, hanem abban, hogy a tudattartalmak atomizmusa ellentmondásban van a tudat egységével, a szintézis perspektívájával. A tartalmak (mint *megjelenő* tartalmak) ennek az egységnek a részeként jelennek meg, így bizonyos mértékig szükségszerűen függnek egymástól.

Emiatt nyilván azt sem gondolom, hogy a gestaltista tudatmező-koncepció különböző fókuszáltsági szintjeit úgy kellene felfognunk, mint független koncentrikus köröket, amelyeket tetszőlegesen kombinálva, öltöztetős baba módjára rajzolhatunk egymás köré. Úgy tűnik inkább, hogy a tudatmező egy összbenyomás kifejtéseként vetül szét, melyben nincs helye az atomizmus által megengedett variálásnak. Ez nem jelenti azt, hogy a holisztikusan kapcsolódó tartalmak ne rendelkezhetnének bizonyos hordozható *aspektusokkal*, ne jeleníthetnének meg kombinálható összefüggéseket, vagy hogy általában ne referálhatnának atomikus természetű beágyazott entitásokra. Mindössze arról van szó, hogy az egész, ami fenomenálisan adott, egyúttal holisztikus egészként adott.

Az általam leírt tudatmező egy episztemikus korlátot is hordoz, hiszen, ahogy láttuk, még csak saját korábbi fenomenális állapotainkhoz sem férünk hozzá közvetlenül. De természetesen semmi máshoz sem, ami kívül esne az éppeni tudatmezőn. A tudatmező tehát fenomenális, kognitív, intencionális (stb.) értelemben is zárt. Ezt az általam bevezetett szigorúbb értelemben vett tudatmező-fogalmat *fenomenális klazúrá*nak fogom nevezni:

> **Fenomenális klauzúra:** A szubjektum éppeni tudatosan megélt (tág értelemben vett) fenomenális tartalmait összefogó statikus és holisztikus mező, mely temporális tulajdonságokat is hordoz, nevezetesen a temporális struktúrát, az animált mozgásokat és a kitartottság érzetét.

7. Fenomenális aktualitás és szabadság

A fenomenális klauzúra mindent magába foglal, amit a szubjektum éppen érzékel, érez, gondol, homályosan éppen tudni vél, vagy amit épp csak sejt az adott pillanatban. Mindent, ami a jelen pillanatban, akár csak a legimplicitebb módon is, adott. Mindent, amit a szubjektum a világról, magáról vagy bármi egyébről éppen tud; mindent arról, amilyen számára a világban lenni. A fenomenális klauzúra azon dolgok összessége, melyeket egy *imposztor szubjektum*nak birtokolnia kellene ahhoz, hogy teljes kiterjedtségében és minden részletével együtt a helyébe lépjen.

Számos kortárs gondolkodó elfogadja ugyan, hogy az S szubjektum fenomenális tudatossága azt jelenti, „milyen S-nek lenni S számára", mégis arról beszél, hogy a fenomenális tudatosság hatásköre az érzetadatokkal egyenlő. Azt hiszem, ezek a gondolkodók nem gondolták végig alaposan, milyen komoly apparátust kellene megmozgatnia az imposztor szubjektumnak, hogy valóban az illető helyébe lépjen.

Ha stimulációként megkapnám Albert Einstein néhány másodpercnyi érzetadatát valamikor a 40-es évekből, akkor azidőre tényleg minden tekintetben úgy érezném, én vagyok Einstein, ahogyan Einstein akkor volt? Vagy, ha két embert bezárnak egy-egy ingerszegény kamrába, és különféle idegi stimulátorok használatával elérik, hogy pontosan ugyanazt az előre eltervezett érzéki bemenetet kapják meg, akkor ez a két ember bizonyos értelemben tényleg *ugyanaz a valaki* lesz? (Az érv kedvéért feltehetjük az érzéki rendszerek kompatibilisát.)

Az a (számomra meglepő) hozzáállás alakult ki a modern fenomenológiában, hogy a fenomenális karakterrel rendelkező dolgok körébe rendkívül fukar módon illik fölvenni bármit is. Holott, amikor ugyanezeknek a teoretikusoknak felteszik azt az intim kérdést, hogy „hogy vagy?", mindenféléről be fognak számolni onnan kezdve, hogy „micsoda egy nap", egészen az őket éppen nyugtalanságig foglalkoztató filozófiai elméletekig; arról azonban a legkevésbé beszélnek majd, mit látnak vagy hallanak éppen (talán a fájdalom az egyetlen pillanatnyi érzetadat, amit rendesen megosztani szokás ilyen kérdés esetében). Ugyanők esetleg azt válaszolják majd erre, hogy: rendben, de ezek is bizonyára érzetadatokra redukálhatók. Ez már az engedés hangja. Kétlem, hogy sokan őszintén hinnék, hogy minden, ami a magunk számára vagyunk éppen, pusztán érzetadatok halmaza.

Ha a fenomenális klauzúra minden tudatosan birtokolt ismeretünket lefedi, felmerül a kérdés, hogy megalapozhatunk-e egyáltalán bármiféle tudást olyasmiről, amiről a fenomenális klauzúra nem ad számot. A naturalista intuíció például az, hogy már hogyne, természetesen többet lehet

tudni a világról, mint amit egy-egy szubjektum éppen átél. Csakhogy ez a tudás senki számára meg nem jelenő tudás. Lehetséges, hogy ez a tudás diszpozíciós memóriákban, könyvekben, háttértárakon, hálózatokon található. Rendben, de mivel tud ez többet, mint úgy általában a világ, mely nyilvánvalóan a legakkurátusabban hordozza a saját magáról szóló ismereteket? Bármit is mondjunk erről a tudásról, például hogy van egy alaposan megkönnyített hozzáférési mód, a tényleges hozzáférés akkor is csak *egy másik* fenomenális klauzúra számára lehetséges.

A fenomenális klauzúra a ténylegesen hozzáférhető tudások, érzetek (és így tovább) helyszíne, így végső soron az azok által prezentált világ aktualitásának alapja. Ezt az elméletet, mely a fenomenális klauzúrát összeköti az aktualitással, *fenomenális aktualitás*nak nevezem. Egy adott fenomenális klauzúra aktualitásának gondolata bizonyos értelemben nagyon hasonlít egy adott lehetséges világ aktualitásának gondolatához. R. M. Adams az aktualitás elméleteiről szóló írásában a világ aktualitásának olyan értelmezését javasolja, miszerint az aktuális világot egy olyan koherens történet írja le, melynek történetesen minden mondata *igaz*. (Adams, 1974). Azt pedig, hogy mi igaz, lényegében a tapasztalat dönti el. Én most hasonlóan járok el, csak ez esetben a tapasztalat helyébe a fenomenális klauzúra értelmében vett tapasztalat kerül. Nem probléma, ha a fenomenális aktualitás nem a teljes mindenség realitásáért felel.

A fenomenális aktualitásban adódó világ egyszerűen az a beágyazott világ, amellyel a szubjektum szembesül, amelyhez képest szabadon kellene döntenie. A szabad döntés valamilyen módon a rákövetkezésért való felelést kell jelentse. A szubjektumnak magának kell felelősnek lennie azért, hogy miképpen kerül a tudata egy másik fenomenális aktualitásba. Tehát a szabadság a szubjektum szemszögéből azon múlik, hogy a szubjektív kontingencia egy ontológiai tételező képességgel is párosul-e. Azaz:

Ontológiai szubjektív kontingencia tézis: Lehet más az aktuális a számomra, általam.

A rákövetkezéssel adódó fenomenális klauzúra aktualizálódása egybe kell essen az akarati aktussal, hogy szabadságról beszélhessünk. Bizonyos értelemben tehát a fenomenális mező és az akarat egy közös aktus eredménye kell legyen. Javaslatom tehát az, hogy az akarat szabadságának fogalmát az *ontológiai szubjektív kontingenciá*val azonosítsuk.

8. Konklúzió

A dolgozatban az akarat szabadságának lehetőségi feltételeit vizsgáltam. Olyan új keretrendszert mutattam be, mely kevéssé érintkezik a szokásos szabadakarat-vitákkal, és amelyben a szabadság valódi befolyásolási hatékonyságot tulajdonít a szubjektumnak, anélkül, hogy konflik-

tusba kerülne például a természettörvények zártságával. Első lépésben a nem beágyazott okozás gondolatával próbáltam a szabad szubjektum cselekvőképességét kimenekíteni a beágyazott mechanizmusok köréből, amivel a legfontosabbat talán el is végeztem. A dolgozat többi részében igyekeztem közelebbről megragadni, miként működhet egy nem beágyazott, atemporális és tudatos mechanizmus. A fejezetek konkluzivitás szempontjából nem egyenrangúak, a későbbi fejezetekben egyre több a spekulatív felvetés.

Egy egzisztenciális kérdéseket feszegető filozófiai rendszert az is minősít, mennyire képes olyan világnézeti alapot nyújtani, mely érdemes a hétköznapi gondolkodásba való beépítésre. Reménykedem benne, hogy a fentebb előadott rendszer ilyen téren is képes megállni a helyét. Az elmélet lehetőséget ad a szabadság újfajta megélésére, például a következőképpen: a szabadság lehetőségét fel nem ismerő ember olyan, mint a hindu istenség, aki oktalanul tehénné változtatta saját magát; azonban a fenomenális tapasztalatban valahol elfedve megtalálhatja a szabadság eredeti, tévedhetetlen érzetét, és újra birtokba veheti nem beágyazott, szabad énjét.

Bár úgy tűnhet, nem állítom, hogy a valódi szubjektumok pontosan olyan módon avatkoznának be, mint a képregény-metaforában a képregény-alkotó. A metaforikus példa mindössze azt a célt szolgálja, hogy illusztráljon egy nem beágyazott okozási viszonyt, mely néhány fontos aspektusban asszociálható az emberi cselekvőkhöz. Sokszor úgy tűnhet, markánsan elkötelezem magam valamilyen metafizikai nézet (például a szubjektív idealizmus) mellett. Ez nincs így, vagy legalábbis nem állt szándékomban. Ügyeltem arra, hogy ne tegyek olyan állítást, mely egy ilyen elköteleződést eleve feltételezne.

Irodalomjegyzék

Adams, Robert Merrihew (1974). “Theories of Actuality”. *Noûs* 8.3, 211–231. old. DOI: 10.2307/2214751.

Austin, J. L., G. J. Warnock és J. O. Urmson (1956/1961). “Ifs and Cans”. *Philosophical Papers*. Szerk. John Langshaw Austin. Clarendon Press.

Bergson, Henri (1889/1910). *Time and Free Will*. Szerk. Frank Lubecki Pogson. New York, Humanities Press.

Bernáth, László (2019). *Morális felelősség, érdem és kontroll - A morális felelősség metafizikája*. Budapest: L’Harmattan.

— (2019). “Why Libet-Style Experiments Cannot Refute All Forms of Libertarianism”. *Free Will, Causality, and Neuroscience*. Szerk. Bernard Feltz, Marcus Missal és Andrew Sims. Brill, 97–119. old.

— (2023). *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Pesti Kalligram. ISBN: 9789634684169.

Bernáth, László és Daniel Haydar Inan (2023). “The Transcendental Phenomenological Argument Against Eternalism”. *Metaphysica* 24.2, 259–275. old. DOI: 10.1515/mp-2021-0045.

Chalmers, David J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory (2nd edition)*. Oxford University Press.

— (2018). “The Meta-Problem of Consciousness”. *Journal of Consciousness Studies* 25.9-10, 6–61. old.

Dainton, Barry (2010). “Temporal Consciousness”.

Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Penguin Books.

— (2003). *Freedom Evolves*. New York: Viking Press.

Farkas, László (1986). *Agyelmélet és filozófia*. Akadémiai Kiadó.

Goff, Philip (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. New York, USA: Oup Usa.

Gurwitsch, Aron (1957). “Théorie du Champ de la Conscience”. *Les Etudes Philosophiques* 12.4.

Hoerl, Christoph (2014). “Do we (seem to) perceive passage?”: *Philosophical Explorations* 17.2, 188–202. old. DOI: 10.1080/13869795.2013.852615.

Inan, Daniel Haydar (2023). “A tudat és a szelf azonossága”. Dissz. DOI: 10.15476/ELTE.2023.236.

McTaggart, J. Ellis (1908). “The Unreality of Time”. *Mind* XVII.4, 457–474. old. ISSN: 0026-4423. DOI: 10.1093/mind/XVII.4.457.

Miller, Izchak (1984). *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*. MIT Press.

Miller, Kristie (2013). “Presentism, Eternalism, and the Growing Block”. *A Companion to the Philosophy of Time*. Szerk. Adrian Bardon és Heather Dyke. Wiley-Blackwell, 345–364. old.

Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford, GB: Oxford University Press.

Paul, L. A. (2010). “Temporal Experience”. *Journal of Philosophy* 107.7, 333–359. old. DOI: 10.5840/jphil2010107727.

Phillips, Ian (2008). “Perceiving Temporal Properties”. *European Journal of Philosophy* 18.2, 176–202. old. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2008.00299.x.

Popper, Karl R. és John C. Eccles (1977). “The Self and its Brain: An Argument for Interactionism”. *Critica* 11.33, 133–137. old. DOI: 10.4324/9780203537480.

Prior, A. N. (1959). “Thank Goodness That’s Over”. *Philosophy* 34.128, 12–17. old. DOI: 10.1017/s0031819100029685.

Pöppel, Ernst (1978). “Time Perception”. 713–729. old. ISBN: 978-1-4899-6773-2. DOI: 10.1007/978-1-4899-6771-8_49.

Rashbrook, Oliver (2013). “An Appearance of Succession Requires a Succession of Appearances”. *Philosophy and Phenomenological Research* 87. DOI: 10.1111/j.1933-1592.2012.00602.x.

Reimer, Robert (2020/2021). “Against the Illusory Will Hypothesis. A Reinterpretation of the Test Results in Danial Wegner and Thalia Wheatley’s I Spy Experiment”. *Software Engineering and Formal Methods. SEFM 2020 Collocated Workshops. SEFM 2020. Lecture Notes in Computer Science*, 108–117. old.

Russell, Bertrand (1903). *Principles of Mathematics*. New York, Routledge.

Ryle, Gilbert (1949/1974). *A szellem fogalma*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó. ISBN: 963-280-094-x.

Strawson, Galen (1994). “The Impossibility of Moral Responsibility”. *Philosophical Studies* 75.1-2, 5–24. old. DOI: 10.1007/bf00989879.

— (1997). “The Self”. *Journal of Consciousness Studies* 4.5-6, 405–428. old.

— (2002). “The Self and the Sesmet”. *Journal of Consciousness Studies* 6.4, 99–135. old.

— (2003). “Real Materialism”. *Chomsky and His Critics*. Szerk. Louise M. Antony és Norbert Hornstein. Wiley-Blackwell, 49–88. old.

— (2003). “What is the Relation Between an Experience, the Subject of the Experience, and the Content of the Experience?”: *Philosophical Issues* 13.1, 279–315. old. DOI: 10.1111/1533-6077.00015.

— (2008). “Real Intentionality 3: Why Intentionality Entails Consciousness”. *Real Materialism: And Other Essays*. Szerk. Galen Strawson. Oxford University Press, 279–297. old.

— (2012). “Real Naturalism”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 86.2, 125–154. old. ISSN: 0065972X, 23259248.

Van Inwagen, Peter (2000). “Free Will Remains a Mystery”. *Philosophical Perspectives* 14, 1–20. old.

Walter, Sven (2014). “Willusionism, Epiphenomenalism, and the Feeling of Conscious Will”. *Synthese* 191.10, 2215–2238. old. DOI: 10.1007/s11229-013-0393-y.

Wegner, Daniel (2002/2009). *A tudatos akarat illúziója*. Budapest, Kossuth Kiadó.

Wegner, Daniel M. és T. Wheatley (1999). “Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will”. *American Psychologist* 54, 480–492. old.

Weir, Ralph Stefan (2021). “Does Idealism Solve the Problem of Consciousness?”: *The Routledge Handbook of Idealism and Immaterialism*. Szerk. Joshua R. Farris és Benedikt Paul Gocke. Routledge.